الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

قضايا فقهية معاصرة

الدخول في السلطة - العمليات الإستشهادية

هبة الأعضاء - الإجهاض - الإستنساخ

دار الهادي

قضايا فقهية معاصرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

قضايا فقهية معاصرة

الدخول في السلطة ـ العمليات الاستشهادية

هبة الأعضاء ـ الإجهاض ـ الاستنساخ

دار الهادي

للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص. ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

مقدمة

ما ورد في هذا الكتاب هو مجموعة من مقالات كتبت أو محاضرات ألقيت في مناسبات متعددة، رغبت في جمعها عسى أن ينتفع بها الباحثون، راجين منه تعالى القبول، ومن القراء الكرام النصح والإرشاد، والله المسدد للخير والرشاد.

الفصل الأول

مشروعية الدخول في السلطة

تمهيد:

والسؤال المتعلق بهذه القضية يدور في الحقيقة حول ثلاثة أشكال من الدخول في السلطة:

الأول: مشروعية الدخول في المجلس النيابي.

الثاني: مشروعية الدخول في المجلس الوزاري.

الثالث: مشروعية الدخول في الهيكلية الإدارية والوظائف العامة، سواء منها العسكرية أم المدنية أم القضائية.

وهي رغم تعددها إلا أن مناط المشروعية فيها واحد، لهذا جمعناها تحت عنوان واحد هو مشروعية الدخول في السلطة، مع بعض الفروقات سيتم توضيحها في سياق البحث.

الفرق بين النيابة والوزارة:

وقبل البدء بذلك علينا أن نقرر مسألة يكثر الحديث عنها في هذه الأيام تتعلق بالتمييز بين المجلس النيابي والمجلس الوزاري. فهناك من يتوهم أن لازم مشروعية إحدى هذه المسائل مشروعية المسائل الأخرى. ومنهم من يخصص مسألة بعينها بأنه إذا جاز الدخول في المجلس النيابي جاز الدخول في المجلس الوزاري بطريق أولى. وينطلق من ذلك ليسجل ملاحظة على الفرق عندما نسجل تحفظات حول الدخول في الوزارة، دون أن نلمس مثل هذا التحفظ فيما يتعلق بالمجلس النيابي. وقد تردد هذا الكلام كراراً، على لسان بعض المثقفين والفضلاء من الحوزويين أيضاً.

والمسألة التي نريد أن نقررها هنا هي:

إن القضية إن بنيت على أساس السؤال عن المميز النظري الفقهي بين المجلس النيابي والمجلس الوزاري ليكون الدخول في الأول جائزاً والدخول في الثاني محرماً، فالجواب هو أنه من الناحية النظرية لا مميز، فليس هناك من يقول بأن الدخول في السلطة بمختلف أشكالها جائز بالمطلق من دون أي استثناء. كما لا قائل بأن الدخول في المجلس الوزاري حرام مطلقاً وكيفما كان، بينما الدخول في المجلس النيابي جائز أحياناً. بل إن ضابطة المشروعية والاستثناء متحدة في الجميع، فحيثما تحققت الضابطة جاز الدخول في السلطة على مختلف أشكاله المبين سابقاً. ولهذا كان البحث الفقهي النظري متحداً فيها.

إذن ليس لنا أن ننطلق من اعتراضنا على أساس: لماذا تجوزون الدخول في المجلس النيابي ولا تجوزونه في المجلس الوزاري؟ لأن القضية ليست على هذا النحو على الإطلاق. بل علينا أن ننظر إلى كل مفردة من مفردات الدخول في السلطة على حدة، هل توفرت شروط الجواز فيها أم لا؟ ومن الناحية النظرية قد تتوفر الشروط في شكل من أشكال الدخول في السلطة، ولا تتوفر في شكل آخر منها.

وإن بنيت على أساس أنه إن توفرت شروط الجواز للدخول في المجلس النيابي، فبالأولى أن تكون متوفرة للدخول في المجلس الوزاري، على اعتبار أن المجلس النيابي دوره التشريع، بينما المجلس الوزاري دوره التنفيذ، ومشكلة التشريع أصعب من الناحية الشرعية من مشكلة التنفيذ، لأنك في الصورة الثانية لا تكون قد أعطيت مشروعية للقوانين التي قد تصدر والتي قد تكون مخالفة للشريعة، فإذا توفرت شروط جواز الدخول في الأصعب، فبالأولى أن تتوفر شروط جواز الدخول في الأسهل. فهذه المقاربة غير صحيحة، بل العكس هو الصحيح، أي إن الدخول في المجلس الوزاري هو الأصعب من الناحية الشرعية.

وفي البداية، علينا أن نقرر أن الدخول في السلطة بمختلف أشكالها وخاصة في المجلسين: النيابي والوزاري يتضمن تلك السلبية، أي الإيحاء بإعطاء مشروعية لما لا شرعية له، مع غضّ النظر عن الأسس التي يمكن اعتمادها لإثبات شرعية نظام وعدمه، وعن الفرق بين البلاد الإسلامية وغيرها. فإذا كنت عضواً في مجلس نيابي

يشرع، فإنك في المجلس الوزاري ستتبنى ذلك التشريع وتنفذه. فشبهة إعطاء شرعية للقوانين المخالفة للإسلام موجودة في الحالتين، وليست هي في المجلس النيابي أشد سوءاً من المجلس الوزاري. ومجرد أنك لست مسؤولاً عن تشريع ذلك القانون إذا كنت في المجلس الوزاري لا يسوّغ لك أن تتبناه لتنفذه، كما أنك في المجلس النيابي لست مسؤولاً عن ذلك التشريع لأنك قد سعيت جهدك للحؤول دونه، وهكذا الحال في كل تشريع أو اتفاقات دولية أو تعيينات يقرّها المجلس النيابي. فلا تبقى إلا المسؤولية غير المباشرة باعتبار انتمائك إلى مجلس يحسب عليه القانون، وهي نفسها موجودة في المجلس الوزاري.

فهذه النقطة السلبية مشتركة بين المجلسين: النيابي والوزاري، بل وفي مختلف أشكال المشاركة في السلطة والوظائف، مثل القضاء والإدارات العامة.

لكن هناك سلبية موجودة في المجلس الوزاري والقضائي والإدارات غير موجودة في المجلس النيابي، وهي التعرض لإجراء أمر غير مشروع بالمعنى الديني، وتنفيذه. فإذا كنا بحاجة للتأكد من توفر الشروط للدخول في المجلس النيابي بالنسبة إلى كونك جزءاً من مجلس يحسب عليه تشريع، فأنت بحاجة لذلك أيضاً في المجلس الوزاري، كما أنك بحاجة للتأكد من توفر الشروط التي تسمح لك بتنفيذ ما هو غير مشروع. فالضوابط المسوغة للدخول في المجلس الوزاري يطلب إثباتها في مجالين، بينما في المجلس النيابي يطلب إثباتها في مجال واحد.

أضف إلى ذلك، أن مشكلة الانتماء إلى مجلس نيابي قد يشرع ما يخالف القانون، هي نفس مشكلة الانتماء إلى نظام قد لا تعترف بشرعيته من الناحية الفقهية، أو متفرعة عنها. وهي مشكلة عامة أيضاً في كل أشكال الدخول في السلطة. كما أن مشكلة الانتماء تلك حلها أسهل من مشكلة التنفيذ؛ لأنك في الدخول إلى ذلك المجلس النيابي يكون الهدف الحؤول قدر الإمكان دون تشريع ما يخالف الشريعة الإسلامية، وهذا هدف مقدس. بينما في المجلس الوزاري يكون هدفك خدمة الأمة قدر الإمكان، من دون أي قدرة لك على تغيير القوانين إلا بنحو التحايل والتهرب. والمشكلة الشرعية أساساً في الدخول في السلطة المثارة في البحوث الفقهية ترتكز على المبدأ الثاني: أي كيف يجوز لنا تنفيذ ما لا نستطيع تغيير التشريع فيه؟ أما إذا كان الهدف من الدخول في السلطة تغيير التشريعات قدر الإمكان فإنه أولى بالإقرار بشرعيته.

فإذا انتهينا من هذه القضية، نعود إلى مسألة مشروعية الدخول في السلطة.

الأصل الأولي في المسألة:

ولا شك أن الأصل الأولي هو حرمة الدخول في السلطة، وهذا الأصل متيقن بالنسبة للدخول في الجسم الإجرائي من الوزارة والقضاء والإدارات، ويحتاج إلى بحث فيما يتعلق بالجسم التشريعي. ولم أجد ما يمكن أن يشكل دليلاً على أصالة حرمة الدخول في المجلس

النيابي غير ما يثيره دخولك في المجلس من شبهة اعتراف بشرعية النظام. أما إذا كانت هذه الشبهة غير موجودة كما هو الحال في حالتنا، أو كما هو الحال فيما لو تصدى المعنيون بتوضيح هذه النقطة وتمكنوا من إزالة الشبهة، فإنه لا يبقى أي مبرر للقول بأن الأصل فيما يتعلق بالمجلس النيابي هو الحرمة. لأنه لا تبقى أي جهة موجبة للتحريم، فلا يبقى إلا أصالة الحل، ويكون التحريم هو الاستثناء. بخلاف الحال في المواقع الإجرائية؛ فإنك لو دخلت إلى موقع كنت مطالباً فيه بإجراء شريعة صحيحة، فالأصل أيضاً هو الحل بالشرط المتقدم. كما لو افترضنا أن الدولة غير المشروعة قد شرعت محاكم على طبق المذهب الصحيح عندك، وكان يمكنك من القضاء وفقاً للمذهب الصحيح، فإن مشروعية الدخول في القضاء تكون على قاعدة أن الأصل هو الجواز، إلا إذا كانت هناك شبهة اعتراف بمشروعية النظام ككل، أو تأييده أو دعمه ونحو ذلك. أما إذا كان العمل الإجرائي من شأنه أن يتطلب إجراء قوانين مخالفة للإسلام، كما في القضاء المدني والوزارات والإدارات، فإن الأصل هو الحرمة، لأنه يحرم على المسلم أن ينفذ ما هو غير مشروع.

وبهذا يتضح الفرق بين الأصل الأولي فيما لو أردت دخول المجلس النيابي، وفي أي مجال لا يتطلب مخالفة عملية للشريعة، وبين ما لو أردت الدخول في مجلس يستدعي مخالفة شرعية. وعندما يبحث عن موارد جواز الدخول في السلطة، فمحل البحث فيه هو

موارد مخالفة الشريعة. فيقع السؤال: هل يجوز لنا إجراء ما يخالف الشريعة في بعض الحالات أم لا يجوز؟ وليس السؤال في المنظور الفقهي: هل يجوز تطبيق الشريعة في نظام غير شرعي؟ فهذا بحث مختلف عن ذاك. وإذا كان مورد البحث هو مخالفة الشريعة يكون من الواضحات أننا نبحث عن الاستثناء المسوغ لارتكاب تلك المخالفة، وهذا مختص بالجانب الإجرائي فقط لا غير. ولهذا كان النهي الوارد في النصوص، والتي ستأتي الإشارة إليها، نهياً عن استلام ولاية، أو قضاء وفق أحكام النظام غير الإسلامي، أو استلام وزارة لدى الخلفاء العباسيين.

لكن مع ذلك، قد يقرر أصل الحرمة بحيث يشمل كل أشكال الدخول في السلطة بوجهين:

الأول: قاعدة حرمة الإعانة على الإثم، وهي قاعدة شرعية معروفة لدى الفقهاء، مستنبطة من القرآن الكريم والروايات الشريفة.

الثاني: نصوص دلت على حرمة أي انتماء إلى نظام غير شرعي.

فإذا تم كلا الوجهين، فالأصل هو الحرمة مهما كان شكل الدخول في السلطة، وإن كان الشكل الإجرائي أشد حرمة.

لهذا لا بد أن نناقش كلتا القضيتين: أي القاعدة والنصوص. ثم نتحدث عن شروط الاستثناء ودليل الشرعية في مورد الاستثناء.

الكلام في قاعدة حرمة الإعانة على الإثم:

وقد استدل على هذه القاعدة تارة بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[1]. وأخرى بدليل عقلي هو: أن ترك الإعانة على الإثم دفع للمنكر ودفع المنكر واجب كرفعه.

وهذه القاعدة في مفاعيلها تتسع لأكثر من مسألة الدخول في سلطة غير شرعية، كما هو واضح. وتطبيق هذه القاعدة في مورد الدخول في السلطة يتوقف على أن يكون الدخول فيها إعانة للغير على ارتكاب الإثم أي المحرم، والعدوان أي الظلم. وهذا يتوقف على أن يكون الغير فاعلاً للإثم والعدوان، وأنك بدخولك في السلطة معيناً له على فعل ذلك، والمقصود بالغير هنا هو الحاكم غير الشرعي. فلا بد من إثبات الأمرين معاً حتى يمكن الاستفادة من القاعدة في محل بحثنا هذا.

ونحن في تقديرنا لكون الغير فاعلاً للمحرم، تارة ننظر إلى فعله المباشر. وفي هذه الحال، تنقسم أفعاله بحسب الأحكام التكليفية إلى خمسة، إذ تارة يرتكب أثناء حكمه المحرم، كما لو اعتدى على أموال الناس ونفوسهم وأعراضهم؛ وتارة يفعل واجباً كما لو رد حقاً لصاحبه؛ وتارة يفعل المباح، كما لو تصرف في أموال شخصية له ملكها بطريقة شرعية.

---

(١) سورة المائدة، الآية ٢.

وعلى هذا التقدير تكون إعانتك له إعانة على الإثم في خصوص ما كان فعله من المحرمات، لا فيما إذا كان من الواجبات أو المباحات. وهذا واضح.

وتارة أخرى ننظر إلى موقع تصرفه، وهو أنه يشغل منصباً لا يحق له، منصباً قد اغتصبه من صاحب الحق فيه. وعلى هذا التقدير سيكون نفسه وجوده في هذا الموقع من المحرمات، مهما كان فعله المباشر الذي يقوم به، ويكون كل تصرف يأتي به من موقعه محكوماً بالحرمة بالاعتبار المشار إليه. وفي هذه الحال يكون وجودك في السلطة معيناً له على هذا المحرم.

لا ينفع القائلين بقاعدة حرمة الإعانة على الإثم النظر إلى الأمور على التقدير الأول؛ إذ لن يكون الدخول في السلطة محرماً، على هذا التقدير، إلا إذا كان وجودك في السلطة معيناً له على فعل المحرمات، لا ما إذا كان معيناً له على فعل المباحات أو الواجبات. فتكون حرمة الإعانة حينئذٍ فرع كون ما يباشره الحاكم محرماً. والإعانة على المحرم محرمة، سواء كنت في السلطة أم خارجها، فلا تبقى خصوصية لكونك في السلطة في موضوع البحث.

ولا شك أن لا أحد يبيح إعانة الحاكم في ظلمه والمحرمات التي يرتكبها.

فما يحتاجه القائل بأن الأصل في الدخول في السلطة هو الحرمة، هو النظر إلى الأمور بالتقدير الثاني: أي يكون نفس استلام

الحاكم للسلطة أمراً محرماً وظلماً واعتداء، ووجودك فيها معيناً له على ذلك، مع غض النظر عن أفعاله المباشرة التي يمارسها. فيكون مطالباً بإثبات مقدمتين:

الأولى: إن استلام السلطة ظلم. وهذه مقدمة ثابتة بحسب فرض البحث، لأن الحاكم غير شرعي حسب الفرض.

الثانية: إن وجودك في السلطة معينٌ له على هذا المحرم، وهذه هي القضية التي تستحق البحث؛ إذ على تقدير صدق الإعانة على المحرم من محض وجودك في السلطة، يكون الاشتراك فيها محرماً، حتى وإن كان الحاكم غير الشرعي قد التزم بالشريعة كاملة. فإذا كان الشرط في الحاكم هو المعصوم، وكان المعصوم موجوداً، يكون دخولك مع الحاكم غير المعصوم في الحكم محرماً، حتى لو التزم بكل الشريعة.

ولكن فعل الإعانة على الإثم، في هذه الحال، يتوقف على أن يكون وجودك داعماً ومقوياً لحكمه، واعترافاً بشرعية ما هو غير شرعي. لكن إن لم يكن وجودك في السلطة مقوياً لسلطانه بأي وجه من الوجوه، أو كان هناك داعٍ أهم ومصلحة أقوى للأمة، فسيزول بذلك حكم الإعانة لانتفاء الموضوع، وليس من الإنصاف القول: إن كل اشتراك في السلطة ومهما كانت الدوافع، هو داعم لها ومثبت لشرعيتها..

الكلام بالنظر إلى النصوص:

وبناء عليه فتحريم الدخول في السلطة في غير حالة التقوية، لا بد وأن يستند إلى النصوص.

والنصوص منقسمة إلى أقسام:

القسم الأول: ما دل على حرمة إعانة الظالمين في ظلمهم الذي يرتكبونه والمحرمات التي يقعون فيها لجهة التعدي على حقوق الناس؛ وحرمة هذا ثابتة بلا خلاف، من دون أن يتوقف إثبات الحرمة على النص لصدق الإعانة المحرمة. ولنذكر بعض النصوص تبركاً! **فمنها** قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[١]، بما يعنيه الركون من الوقوف إلى جانبهم والالتجاء إليهم المؤدي إلى كونه من جماعتهم. وهذه الآية الكريمة قابلة للدخول في أقسام أخرى.

ومنها ما رواه الكليني بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم»[٢]. وما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من أعان ظالماً على مظلوم لم يزل الله عليه ساخطاً حتى ينزع من معونته»[٣]. وما رواه الشيخ الكليني بسنده عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين»[٤]

(١) سورة هود، الآية ١١٣.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١١، ص ٣٤٤.
(٣) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١١، ص ٣٤٤.
(٤) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٢٨.

إلى غير ذلك من النصوص الواردة.

القسم الثاني: ما دل على تحريم الدخول في السلطة على نحو يعد من أعوان الظلمة. وصدق كونك من أعوان الظلمة لا يكون إلا إذا كنت جزءاً من جهازهم ومنظومتهم فكراً وعملاً، أو كنت ممن ييسر أمورهم من دون مبالاة بما يفعلونه محرماً كان أو مباحاً. ومثل هذا أيضاً لا إشكال في حرمته، مع غض النظر عن النصوص، لأن من كان كذلك لا يبالي بما يرتكبه الظالم، ويساعده في كل ما يقرره الظالم حتى في ظلمه. ولنذكر بعضاً من تلك النصوص:

منها ما رواه الكليني بسنده عن محمد بن عذافر، عن أبيه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا عذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب والربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟ قال: فوجم أبي. فقال له أبو عبد الله عليه السلام لما رأى ما أصابه: أي عذافر، إنما خوفتك بما خوفني الله عز وجل به، قال محمد: فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتى مات[١].

ومنها ما رواه الكليني بسنده عن ابن أبي يعفور، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا، فقال له: جعلت فداك، إنه ربما أصاب الرجل منا الضيق أو الشدة فيدعى إلى البناء يبنيه، أو النهر يكريه، أو المسناة يصلحها، فما تقول في

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٢٨.

ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ما أحب أني عقدت لهم عقدة، أو وكيت لهم وكاء وإن لي ما بين لابتيها، لا ولا مدة بقلم. إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد»(١).

القسم الثالث: وهو ما دل على حرمة مطلق إعانة للظالمين ولو على مباح أو مستحب. وهذا القسم لا دليل على حرمته إلا بالنص إن تم، وهو ما يحتاج إلى عناية خاصة. والنصوص الواردة في هذا كثيرة نذكر أهمها:

منها ما رواه الشيخ الطوسي بسند معتبر عن يونس بن يعقوب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «لا تعنهم على بناء مسجد»(٢).

وربما كان لبناء المساجد خصوصية، من حيث إيحاؤه بأنهم مهتمون بشعائر الإسلام وهم ليسوا كذلك، فيكون الهدف من بنائها التدليس على الأمة، ويكون عونك لهم على ذلك مشاركة في هذا التدليس، فشابه لذلك مسجد ضرار، أو لكون بناء المساجد محفوفاً بشبهة اغتصاب الأراضي. ومع هذه الاحتمالات لا نستطيع أن نستنتج من الرواية وجه المنع عن مساعدتهم في بناء المسجد، وهل هو بسبب ما ذكرنا، أم لأجل أن في ذلك تقوية لهم، أم لأن مطلق مساعدة الظالم ولو في المباحات والطاعات أمر محرم؟ والرواية

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٢٩.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٢٩.

ليست واضحة في هذا الأمر الأخير، لكنها مع ذلك مطلقة من حيث المنع، وعدم ذكر موجب المنع يفرض التمسك بالإطلاق، وإثبات التحريم مهما كانت الظروف، إلّا أن يظهر المقيد.

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة ومن لاق لهم دواة (جعلها صالحة للكتابة بالخلطة المناسبة)، أو ربط كيساً، أو مد لهم مدة قلم؟ فاحشروهم معهم»[1].

والظاهر أن قوله صلى الله عليه وآله: «ومن لاق لهم دواةً، أو ربط كيساً أو مد لهم مدة قلم»، ذكرت كمصاديق لأعوان الظلمة، من باب عطف الخاص على العام. وربما كان لهذه الأمثلة علاقة بالقرارات والأحكام التي يصدرها الظالمون، والأموال التي يستولون عليها وتجميعها في الأكياس أو توزيعها لغير أهلها.

ويؤيد ذلك أن ذلك المتن مروي عنه صلى الله عليه وآله بنحو آخر، قال صلى الله عليه وآله: «إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين الظلمة وأعوان الظلمة، وأشباه الظلمة، حتى من برى لهم قلماً، ولاق لهم دواة؟ قال: فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم»[2].

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق بسند غير معتبر عن

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٢٨.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٣١.

رسول الله ﷺ قال: «من تولى خصومة ظالم، أو أعانه عليها نزل به ملك الموت بالبشرى بلعنه ونار جهنم وبئس المصير. ومن خف لسلطان جائر في حاجة كان قرينه في النار»[١].

والرواية ظاهرة في حرمة مساعدة السلطان الجائر في مطلق حاجة من حاجاته من غير تفصيل بين كونها محرمة أو مباحة.

ومنها ما رواه الكليني بسند غير معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن قوماً ممن آمن بموسى عليه السلام قالوا: لو أتينا عسكر فرعون فكنا فيه ونلنا من دنياه حتى إذا كان الذي نرجوه من ظهور موسى عليه السلام صرنا إليه، ففعلوا. فلما توجه موسى عليه السلام ومن معه هاربين من فرعون، ركبوا دوابهم وأسرعوا في السير ليلحقوا موسى عليه السلام وعسكره فيكونوا معهم. فبعث الله ملكاً فضرب وجوه دوابهم، فردهم إلى عسكر فرعون، فكانوا فيمن غرق مع فرعون»[٢].

ومن الظاهر من هذه الرواية أنها تتحدث عن قوم كانوا يعملون لصالح فرعون لهدف دنيوي، وليس حباً بفرعون، لكن هذا كان كافياً ليكونوا بحكم فرعون فغرقوا معه.

ومنها ما روي عن رسول الله ﷺ بسند غير معتبر أنه قال:

(١) ثواب الأعمال ـ للشيخ الصدوق، ص ٢٨١.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٤.

«من مشى إلى ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام»[(١)].

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق بسند لا بأس به عن الرضا عليه السلام، قال: «من أحب عاصياً فهو عاص، ومن أحب مطيعاً فهو مطيع، ومن أعان ظالماً فهو ظالم، ومن خذل ظالماً فهو عادل، إنه ليس بين الله وبين أحد قرابة، ولا تنال ولاية الله إلا بالطاعة»[(٢)].

فالرواية حكمت على من أعان ظالماً بأنه ظالم ولم تفصل.

ومنها ما رواه العياشي في تفسيره مرسلاً عن سليمان الجعفري قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان، الدخول في أعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عديل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار[(٣)].

ومع ذلك فقد ذهب المشهور إلى عدم حرمة إعانة الحاكم الظالم في الأمر المباح مثل خياطة ثوب أو نحو ذلك، بل قيل: إتفقت كلمتهم على ذلك. ومنشأ ذلك أن هذه الأعمال المباحة لا يقوم بها الظالم من موقعه، لكنهم أيضاً لم يجدوا في هذه الروايات

---

(١) الدر المنثور ـ جلال الدين السيوطي، ج ٢، ص ٢٥٦.
(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٦.
(٣) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٨.

ما يمنع من الدخول في السلطة أحياناً، لأنهم وجدوا روايات عللت وجه التحريم في تلك الأخبار:

مثل ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم، فقال لي: يا أبا محمد، لا ولا مدة قلم، إن أحدهم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله (أو حتى يصيبوا من دينه مثله)[1].

ومنها ما رواه الكشي في رجاله بإسناده عن صفوان بن مهران الجمال قال: دخلت على أبي الحسن الأول عليه السلام، فقال لي: يا صفوان كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً. قلت: جعلت فداك، أي شيء؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل، يعني هارون. قال: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا للصيد ولا للهو، ولكني أكريته لهذا الطريق، يعني طريق مكة، ولا أتولاه بنفسي، ولكن أبعث معه غلماني. فقال لي: يا صفوان أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم، جعلت فداك. قال: فقال لي: أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم. قال: من أحب بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورد النار. قال صفوان: فذهبت فبعت جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلى هارون، فدعاني، فقال لي: يا صفوان بلغني أنك بعت جمالك. قلت: نعم. قال: ولم؟ قلت: أنا شيخ كبير، وإن الغلمان لا يفون

---

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٢٨، والترديد من ابن أبي عمير.

بالأعمال. فقال: هيهات هيهات، إني لأعلم من أشار عليك بهذا. أشار عليك بهذا موسى بن جعفر. قلت: ما لي ولموسى بن جعفر؟ فقال: دع هذا عنك فوالله لولا حسن صحبتك لقتلتك[١].

وهذه الروايات قرائن على أن التعامل مع الظالمين في المباحات إنما حرم لأجل ما يستلزم ذلك من محبة بقائهم، أو تأثر المرء بهم فيضعف دينه ويصير في معرض الهلاك.

القسم الرابع: ما دل على حرمة تسلم أي منصب من قبل الوالي. وهو مطلب لا دليل على حرمته بحسب القواعد العامة، إلا إذا ترتب على ذلك تقوية للظالم في حكمه، ومحل البحث أوسع من ذلك. وهذه الأعمية لا تثبت إلا بالنصوص:

منها ما رواه الكليني بسند معتبر عن محمد بن مسلم قال: كنا عند أبي جعفر عليه السلام على باب داره بالمدينة فنظر إلى الناس يمرون أفواجاً، فقال لبعض من عنده: حدث بالمدينة أمر؟ فقال: جعلت فداك. ولي المدينة وال، فغدا الناس إليه يهنئونه. فقال: إن الرجل ليغدى عليه بالأمر يهني به، وإنه لباب من أبواب النار[٢].

ومنها ما رواه الكليني بسنده عن حميد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني وليت عملاً، فهل لي من ذلك مخرج؟ فقال: ما

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٢١، ص ١٣١.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٥.

أكثر من طلب المخرج من ذلك فعسر عليه. قلت: فما ترى؟ قال: أرى أن تتقي الله عز وجل ولا تعد[١].

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق بسند فيه ضعف عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من تولى عرافة قوم أتي به يوم القيامة ويداه مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله عز وجل أطلقه الله، وإن كان ظالماً هوى به في نار جهنم وبئس المصير»[٢].

وربما كانت للعرافة خصوصية حتى في سلطة شرعية فتكون الرواية خارجة عن محل البحث.

ومنها ما رواه محمد بن مسعود العياشي في تفسيره مرسلاً عن سليمان الجعفري قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان الدخول في أعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عديل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار[٣].

ومنها ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سوّد اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خنزيراً»[٤].

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٦.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٦.
(٣) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٨.
(٤) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٢٨.

ومثله ما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سوّد اسمه في ديوان الجبارين من ولد فلان حشره الله يوم القيامة حيراناً»[١].

لكن بإزاء هذه الروايات طائفتان من الروايات: طائفة عللت وجه المنع بحيث لا يصير المنع مطلقاً. وطائفة جوزت الدخول في أعمال السلطان، وفي استلام الولاية من قبله بشروط، فلا يصير المنع مطلقاً.

فمن الطائفة الأولى:

ما دل على أن سبب المنع عدم القدرة على عدم الظلم حينها، مثل ما رواه الكليني بسند معتبر عن داود بن زربي قال: أخبرني مولى لعلي بن الحسين عليه السلام قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة، فأتيته، فقلت: جعلت فداك، لو كلمت داود بن علي أو بعض هؤلاء فأدخل في بعض هذه الولايات، فقال: «ما كنت لأفعل»، إلى أن قلت: جعلت فداك ظننت أنك إنما كرهت ذلك مخافة أن أجور أو أظلم، وإن كل امرأة لي طالق، وكل مملوك لي حر، وعلي إن ظلمت أحداً أو جرت عليه وإن لم أعدل، قال: «كيف قلت»؟ فأعدت عليه الأيمان، فرفع رأسه إلى السماء، فقال: «تناول السماء أيسر عليك من ذلك»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٥.

(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٦.

فلم يخطئ الإمام عليه السلام داود فيما فهمه من أن المنع يعود إلى مخافة الجور والظلم، وإنما بيّن له صعوبة عدم الوقوع في ذلك.

ومنها ما رواه الكليني بسند معتبر عن شيخ من النخع، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إني لم أزل والياً منذ زمن الحجاج إلى يومي هذا، فهل لي من توبة؟ قال: فسكت. ثم أعدت عليه، فقال: لا حتى تؤدي إلى كل ذي حق حقه[١].

فجواب الإمام عليه السلام يدل على أن هناك من سلب حقه، فتكون التوبة بإعادة كل حق إلى صاحبه.

أما الطائفة الثانية الدالة على جواز الدخول في السلطة لأهداف نبيلة، فهي تتضمن مجموعة كبيرة من الروايات، نذكر بعضاً منها:

منها ما رواه الحلي ابن إدريس في سرائره نقلاً عن كتاب «مسائل الرجال»، عن أبي الحسن علي بن محمد عليهما السلام: إن محمد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العمل لبني العباس، وأخذ ما يتمكن من أموالهم، هل فيه رخصة؟ فقال: ما كان المدخل فيه بالجبر والقهر فالله قابل العذر، وما خلا ذلك فمكروه. ولا محالة قليله خير من كثيره، وما يكفر به ما يلزمه فيه من يرزقه يسبب وعلى يديه ما يسرك فينا وفي موالينا. قال: فكتبت إليه في جواب ذلك: أعلمه أن مذهبي في الدخول في أمرهم وجود السبيل إلى إدخال المكروه على عدوه،

(١) الكافي - للكليني، ج ٢، ص ٣٣١.

وانبساط اليد في التشفي منهم بشيء أتقرب به إليهم، فأجاب: من فعل ذلك فليس مدخله في العمل حراماً، بل أجراً وثواباً[١].

ومنها ما رواه الكليني بسند معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال (الراوي): سمعته يقول: «ما من جبار إلا ومعه مؤمن يدفع الله عز وجل به عن المؤمنين، وهو أقلهم حظاً في الآخرة». يعني أقل المؤمنين حظاً بصحبة الجبار[٢].

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر عن علي بن يقطين قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: «إن لله تبارك وتعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه». ورواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن علي بن يقطين مثله. قال الصدوق في خبر آخر: «أولئك عتقاء الله من النار»[٣].

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام: أنه سئل عن رجل يحب آل محمد صلى الله عليه وآله وهو في ديوان هؤلاء فيقتل تحت رايتهم، فقال: «يحشره الله على نيته»[٤]

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر عن زيد الشحام قال:

---

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٧.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٣٤.
(٣) الوسائل، ج ١٢، ص ١٣٩.
(٤) الوسائل، ج ١٢، ص ١٣٩.

سمعت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «من تولى أمراً من أمور الناس فعدل، وفتح بابه ورفع ستره، ونظر في أمور الناس كان حقاً على الله عز وجل أن يؤمن روعته يوم القيامة، ويدخله الجنة»[(١)].

ومنها ما رواه الكليني بسند فيه إرسال عن علي بن يقطين قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: ما تقول في أعمال هؤلاء؟ قال: إن كنت لا بد فاعلاً فاتق أموال الشيعة، قال: فأخبرني علي أنه كان يجبيها من الشيعة علانية ويردها عليهم في السر[(٢)].

ومنها ما رواه الكليني بسنده عن زياد بن أبي سلمة قال: دخلت على أبي الحسن موسى عليه السلام فقال لي: يا زياد إنك لتعمل عمل السلطان؟ قلت: أجل، قال لي: ولم؟ قلت: أنا رجل لي مروءة وعلى عيال وليس وراء ظهري شيء. فقال لي: يا زياد لئن أسقط من حالق فأتقطع قطعة قطعة أحب إليّ من أن أتولى لأحد منهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم إلا لماذا؟ قلت: لا أدري جعلت فداك. قال: إلا لتفريج كربة عن مؤمن، أو فك أسره، أو قضاء دينه. يا زياد، إن أهون ما يصنع الله جل وعز بمن تولى لهم عملاً أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ «الله» من حساب الخلائق «الخلق». يا زياد فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك فواحدة بواحدة، والله من وراء ذلك. يا زياد، أيما رجل منكم تولى لأحد منهم عملاً

---

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ١٤٠.

(٢) الوسائل، ج ١٢، ص ١٤٠.

ثم ساوى بينكم وبينه فقولوا له: أنت منتحل كذاب. يا زياد، إذا ذكرت مقدرتك على الناس فاذكر مقدرة الله عليك..[١]

ومنها ما رواه الشيخ الطوسي في أماليه مرسلاً عن أبي قتادة قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه زياد القندي، فقال له: يا زياد، وليت لهؤلاء؟ قال: نعم، يا ابن رسول الله، لي مروءة وليس وراء ظهري مال، وإنما أواسي إخواني من عمل السلطان. فقال: يا زياد، أما إذا كنت فاعلاً ذلك، فإذا دعتك نفسك إلى ظلم الناس عند القدرة على ذلك فاذكر قدرة الله (عز وجل) على عقوبتك، وذهاب ما أتيت إليهم عنهم، وبقاء ما أتيت إلى نفسك عليك، والسلام[٢].

ومنها ما رواه الكليني بسند لا بأس به عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر عنده رجل من هذه العصابة قد ولي ولاية. فقال: كيف صنيعه إلى إخوانه؟ قلت: ليس عنده خير. قال: أف! يدخلون فيما لا ينبغي لهم ولا يصنعون إلى إخوانهم خيراً[٣].

ومنها ما رواه الكليني بسند فيه ضعف عن يونس بن عمار قال: وصفت لأبي عبد الله عليه السلام من يقول بهذا الأمر ممن يعمل عمل السلطان؟ فقال: إذا ولوكم يدخلون عليكم المرفق وينفعونكم في

---

(١) الوسائل، ج ١٢، ص ١٤٠.
(٢) أمالي الطوسي، ص ٣٠٣.
(٣) الوسائل، ج ١٢، ص ١٤١.

حوائجكم؟ قلت: منهم من يفعل «ذلك» ومنهم من لا يفعل، قال: من لم يفعل ذلك منهم فابرؤوا منه برئ الله منه[١].

ومنها ما رواه الشيخ الطوسي بسند فيه ضعف عن ابن جمهور وغيره من أصحابنا قال: كان النجاشي، وهو رجل من الدهاقين عاملاً على الأهواز وفارس. فقال بعض أهل عمله لأبي عبد الله عليه السلام: إن في ديوان النجاشي علي خراجاً، وهو ممن يدين بطاعتك، فإن رأيت أن تكتب له كتاباً. قال: فكتب إليه كتاباً: «بسم الله الرحمن الرحيم، سر أخاك يسرك الله». فلما ورد عليه وهو في مجلسه، فلما خلا ناوله الكتاب وقال له: هذا كتاب أبي عبد الله عليه السلام، فقبله ووضعه على عينيه، ثم قال: ما حاجتك؟ فقال: علي خراج في ديوانك، قال له: كم هو؟ قلت: هو عشرة آلاف درهم، قال: فدعا كاتبه فأمره بأدائها عنه، ثم أخرج مثله فأمره أن يثبتها له لقابل، ثم قال: هل سررتك؟ قال: نعم، قال: فأمر له بعشرة آلاف درهم أخرى، فقال له: هل سررتك؟ فقال: نعم، جعلت فداك، فأمر له بمركب ثم أمر له بجارية وغلام وتخت ثياب، في كل ذلك يقول: هل سررتك؟ فكلما قال: نعم، زاده حتى فرغ، قال له: إحمل فرش هذا البيت الذي كنت جالساً فيه حين دفعت إلي كتاب مولاي فيه، وارفع إليَّ جميع حوائجك، قال: ففعل وخرج الرجل فصار إلى أبي عبد الله عليه السلام بعد ذلك، فحدثه بالحديث على وجهته، فجعل يستبشر بما فعل،

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٤٢.

فقال له الرجل: يا ابن رسول الله كأنه قد سرك ما فعل بي؟ قال: أي والله لقد سر الله ورسوله[١].

ومنها ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد بسنده عن علي بن يقطين أنه كتب إلى أبي الحسن موسى عليه السلام: إن قلبي يضيق مما أنا عليه من عمل السلطان، وكان وزيراً لهارون، فإن أذنت ـ جعلني الله فداك ـ هربت منه، فرجع الجواب: لا آذن لك بالخروج من عملهم، واتق الله[٢].

ومنها ما رواه الكشي بسنده عن الحسين بن عبد الرحيم، قال: قال أبو الحسن عليه السلام لعلي بن يقطين: «إضمن لي خصلة أضمن لك ثلاثاً، فقال علي: جعلت فداك وما الخصلة التي أضمنها لك، وما الثلاث اللواتي تضمنهن لي؟ قال: فقال أبو الحسن عليه السلام: الثلاث اللواتي أضمنهن لك أن لا يصيبك حر الحديد أبداً بقتل، ولا فاقة، ولا سقف سجن، قال: فقال علي: وما الخصلة التي أضمنها لك؟ قال: فقال: يا علي، وأما الخصلة التي تضمن لي، أن لا يأتيك ولي أبداً إلا أكرمته، قال: فضمن له علي الخصلة وضمن له أبو الحسن الثلاث»[٣]

ومنها ما رواه الكليني بسند معتبر عن الحسن بن الحسين

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٤٢.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٤٣.
(٣) معجم رجال الحديث ـ السيد الخوئي، ج ٣١، ص ٢٤٦.

الأنباري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «كتبت إليه أربع عشرة سنة أستأذنه في عمل السلطان، فلما كان في آخر كتاب كتبته إليه أذكر أني أخاف علي خيط عنقي، وأن السلطان يقول لي: إنك رافضي، ولسنا نشك في أنك تركت العمل للسلطان للرفض، فكتب إليّ أبو الحسن عليه السلام: فهمت كتابك «كتبك خ ل» وما ذكرت من الخوف على نفسك، فإن كنت تعلم أنك إذا وليت عملت في عملك بما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله ثم تصير أعوانك وكتابك أهل ملتك، وإذا صار إليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين حتى تكون واحداً منهم كان ذا بذا، وإلا فلا»[1].

والسند وإن كان معتبراً إلى الحسن الأنباري، لكن الحسن نفسه لم يوثق.

ومنها ما رواه الشيخ بسند معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل: عن رجل مسلم، وهو في ديوان هؤلاء، وهو يحب آل محمد صلى الله عليه وآله، ويخرج مع هؤلاء في بعثهم، فيقتل تحت رايتهم. قال: «يبعثه الله على نيته». قال: وسألته عن رجل مسكين خدمهم رجاء أن يصيب معهم شيئاً فيعينه الله به فمات في بعثهم. قال: «هو بمنزلة الأجير، إنه إنما يعطي الله العباد على نياتهم»[2].

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر عن الريان بن الصلت

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٤٥.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٤٦.

قال: دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام فقلت له: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله، إن الناس يقولون: إنك قبلت ولاية العهد مع إظهارك الزهد في الدنيا. فقال عليه السلام: «قد علم الله كراهتي لذلك، فلما خيرت بين قبول ذلك وبين القتل اخترت القبول على القتل. ويحهم، أما علموا أن يوسف عليه السلام كان نبياً رسولاً، فلما دفعته الضرورة إلى تولي خزائن العزيز، قال له: إجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم. ودفعتني الضرورة إلى قبول ذلك على إكراه وإجبار بعد الإشراف على الهلاك، على أني ما دخلت في هذا ـ الأمر ـ إلا دخول خارج منه، فإلى الله المشتكى وهو المستعان»(١).

فكل من النبي يوسف عليه السلام والإمام الرضا عليه السلام دعته الضرورة للدخول في السلطة لكن ضرورة النبي يوسف، المصالح المرتقب تحقيقها، بينما ضرورة الإمام الرضا عليه السلام الخطر الذي كان يتهدده.

ومنها ما رواه الشهيد الثاني في «رسالة الغيبة» بسند معتبر عن عبد الله بن سليمان النوفلي، قال: كنت عند جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فإذا بمولى لعبد الله النجاشي قد ورد عليه فسلم وأوصل إليه كتابه، ففضه وقرأه، وإذا أول سطر فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم» إلى أن قال: «إني بليت بولاية الأهواز فإن رأى سيدي ومولاي أن يحد لي حداً أو يمثل لي مثالاً، لأستدل به على ما يقربني إلى الله عز وجل، وإلى رسوله، ويلخص لي في كتابه ما يرى

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٤٧.

لي العمل به وفيما أبتذله، وأين أضع زكاتي وفيمن أصرفها، وبمن آنس وإلى من أستريح، وبمن أثق وآمن وألجأ إليه في سري؟ فعسى أن يخلصني الله بهدايتك، فإنك حجة الله على خلقه وأمينه في بلاده. لا زالت نعمته عليك». قال عبد الله بن سليمان: فأجابه أبو عبد الله عليه السلام: «بسم الله الرحمن الرحيم، حاطك الله بصنعه ولطف بك بمنه، وكلاك برعايته فإنه ولي ذلك. أما بعد؛ فقد جاءني رسولك بكتابك فقرأته، وفهمت جميع ما ذكرت وسألت عنه، وزعمت أنك بليت بولاية الأهواز فسرني ذلك وساءني. وسأخبرك بما ساءني من ذلك، وما سرني إن شاء الله. فأما سروري بولايتك، فقلت: عسى أن يغيث الله بك ملهوفاً خائفاً من آل محمد صلى الله عليه وآله، ويعز بك ذليلهم، ويكسو بك عاريهم، ويقوي بك ضعيفهم، ويطفئ بك نار المخالفين عنهم. وأما الذي ساءني من ذلك، فإن أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بولي لنا فلا تشم حظيرة القدس، فإني ملخص لك جميع ما سألت عنه إن أنت عملت به ولم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله..»[(١)].

يبقى الكلام في نفس عبد الله بن سليمان فهو غير موثق.

ومن ذلك ما رواه الطبرسي في «المستدرك» عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن عمل السلطان والدخول معهم، قال: لا بأس، إذا وصلت إخوانك، وعضدت أهل ولايتك»[(٢)].

---

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٢، ص ١٥٠.
(٢) مستدرك الوسائل ـ للطبرسي، ج ١٣، ص ١٣٠ : ٣٩.

ومثله ما عن محمد بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن عمل السلطان، والدخول معهم، وما عليهم فيما هم فيه، قال: لا بأس به إذا واسى إخوانه، وأنصف المظلوم، وأغاث الملهوف من أهل ولايته»[١].

ومنها ما عن المفيد في «الاختصاص» بسند عن إسحاق بن عمار قال: عن محمد بن عيسى، عن أخيه جعفر بن عيسى، عن إسحاق بن عمار قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن الدخول في عمل السلطان، فقال: «هم الداخلون عليكم أم أنتم الداخلون عليهم؟ فقال: لا. بل هم الداخلون علينا. قال: فما بأس بذلك»[٢].

ومنها ما في المستدرك عن علي بن رئاب قال: استأذن رجل أبا الحسن موسى عليه السلام في أعمال السلطان، فقال: «لا، ولا قطة قلم، إلا لإعزاز مؤمن أو فك أسره، ثم قال له: كفارة أعمالكم الإحسان إلى إخوانكم»[٣].

وفي الحقيقة، فإن الروايات الواردة في هذا الشأن يمكن القطع بصدور بعضها، مما يدل على جواز الدخول في السلطة من أجل هدف نبيل، وبها تتقيد كل الروايات الدالة على المنع. ويمكن أن يستظهر من الروايات المتقدمة أن بعض أنحاء الدخول في السلطة يحتاج إلى إجازة ولي الأمر.

---

(١) مستدرك الوسائل ـ للطبرسي، ج ١٣، ص ١٣٠ : ٣٩.
(٢) الاختصاص ـ للمفيد، ص ٢٦١.
(٣) مستدرك الوسائل ـ للطبرسي، ج ١٣، ص ١٣٠.

ويمكن للباحث أن يختار طريقة أخرى في تقسيم الروايات إلّا أن النتيجة ستكون واحدة.

نماذج من أقوال العلماء:

وعلى كل حال، فقد اتفقت الكلمة على جواز الدخول في السلطان لهذه الأغراض، ونذكر بعضاً من هذه الأقوال كنماذج لذلك، مختارين من كل عصر نموذجاً:

قال الشيخ المفيد: القول في معاونة الظالمين والأعمال من قبلهم والمتابعة لهم والاكتساب منهم والانتفاع بأموالهم. وأقول: «إن معاونة الظالمين على الحق وتناول الواجب لهم جائز وفي أحوال واجب. وأما معونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار. وأما التصرف معهم في الأعمال فإنه لا يجوز إلا لمن أذن له إمام الزمان وعلى ما يشترطه عليه في الفعال، وذلك خاص لأهل الإمامة دون من سواهم لأسباب يطول بشرحها الكتاب»[1].

وقال السيد المرتضى في الولاية من قبل ظالم متغلب: «هي على ضروب: واجب وربما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء، ومباح، وقبيح، ومحظور. فأما الواجب: فهو أن يعلم المتولي، أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة، أنه يتمكن بالولاية من إقامة حق، ودفع باطل، وأمر بمعروف، ونهي عن منكر. ولولا هذه الولاية لم يتم

(١) أوائل المقالات ـ للمفيد، ج ٤، ص ١٢٠.

شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب ما هي سبب إليه، وذريعة إلى الظفر به. وأما ما يخرج إلى الإلجاء، فهو أن يحمل على الولاية بالسيف، ويغلب في ظنه أنه متى لم يجب إليها سفك دمه، فيكون بذلك ملجأ إليها. فأما المباح منها: فهو أن يخاف على مال له، أو من مكروه يقع [به] يتحمل مثله، فتكون الولاية مباحة بذلك ويسقط عنه قبح الدخول فيها. ولا يلحق بالواجب، لأنه إن آثر تحمل الضرر في ماله والصبر على المكروه النازل به ولم يتول، كان ذلك أيضاً له.
فإن قيل: كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة؟ فضلاً عن كونها واجبة، وفيها وجه القبح ثابت، وهو كونها ولاية من قبل الظالم. ووجه القبح إذا ثبت في فعل كان الفعل قبيحاً وإن حصلت فيه وجوه أحسن. ألا ترى أن الكذب لا يحسن وإن اتفقت فيه منافع دينية، كالألطاف تقع عندها الأيمان وكثيرٌ من الطاعات؟ قلنا: غير مسلم أن وجه القبح في الولاية للظالم هو كونها ولاية من قبلها، وكيف يكون ذلك، وهو لو أكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة؟ فكذلك إذا كان فيها توصل إلى إقامة حق ودفع باطل يخرج عن وجه القبح. ولا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب مما لا يخرجه عن كونه قبيحاً، لأنا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب، وأنه مجرد كونه كذباً، لأن هذه جهة عقلية يمكن أن يكون العقل طريقاً إليها. وليس كذلك الولاية من قبل الظالم، لأن وجه قبح ذلك في الموضع الذي يقبح فيه شرع، فيجب أن يثبته قبيحاً في الموضع الذي جعله الشرع كذلك. وإذا كان الشرع قد أباح التولي من قبل الظالم مع الإكراه، وفي

الموضع الذي فرضنا أنه متوصل به إلى إقامة الحقوق والواجبات، علمنا أنه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية مجرد كونها ولاية من جهة ظالم، وقد علمنا أن إظهار كلمة الكفر لما كانت تحسن مع الإكراه، فليس وجه قبحها مجرد النطق بها وإظهارها، بل بشرط الإيثار. وقد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام تولى من قبل العزيز وهو ظالم، ورغب إليه في هذه الولاية، حتى زكى نفسه فقال: «إجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم»، ولا وجه لحسن ذلك إلا ما ذكرناه من تمكنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت تجب عليه إقامتها»... إلى أن يقول: «ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الأسباب التي ذكرناها، والتولي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره، فهو على الظاهر من قبل الظالم، وفي الباطن من قبل أئمة الحق، لأنهم إذا أذنوا في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها»[١].

وقال المحقق الحلي في «المختصر النافع»: و«(الولاية) عن الجائر محرمة إلا مع الخوف. نعم، لو تيقن التخلص من المآثم والتمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استحبت»[٢].

وقال العلامة الحلي: «لا يجوز الولاية من قبل الظالم إلا إذا عرف من نفسه التمكن من الحكم بالحق. فإن لم يعلم لم يحل له إلا

(١) رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٨٩.

(٢) المختصر النافع، ص ١١٨.

مع الإلزام فيجوز إلا أن يكون الحكم في قتله فيحرم مطلقاً. ولو تعين وخاف على نفسه الخيانة وجب عليه الطلب وترك الخيانة، فإن وجد من هو أصلح منه حرم عليه الطلب»[١].

وقال أيضاً: «لا يجوز لأحد أن يعرض نفسه للتولي من قبل الظالمين إلا أن يعلم أنه لا يتعدى الواجب، ولا يرتكب القبيح ويتمكن من وضع الأشياء مواضعها. فإن غلب على ظنه خلاف ذلك لم يجز التعرض له، فإن أكره على الدخول جاز حينئذٍ ويجتهد على إنفاذ الأحكام بالحق»[٢].

وقال المحقق البحراني في الحدائق: «إن الأخبار قد اختلفت في جواز الدخول في أعمالهم، والولاية من قبلهم. فمنها: ما دل على المنع من ذلك. ومنها: ما ظاهره الجواز، لكن بشرط إمكان الخروج مما يجب عليه ويحرم. وبذلك صرح الأصحاب أيضاً».. إلى أن يقول: و«التحقيق في ذلك: أن هنا مقامات ثلاثة:

الأول: أن يدخل في أعمالهم لحب الدنيا، وتحصيل لذة الرياسة، والأمر والنهي. وهو الذي يحمل عليه أخبار المنع.

الثاني: أن يكون كذلك، ولكن يمزجه بفعل الطاعات وقضاء حوائج المؤمنين وفعل الخيرات. وهذا هو الذي أشير إليه في الأخبار

---

(١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢٠١.

(٢) تحرير الأحكام، ج ١ ص ١٥٨.

المتقدمة، كما عرفت من قوله عليه السلام: ذا بذا. وقوله: واحدة بواحدة. وقوله: وهو أقلهم حظاً. ونحو ذلك.

الثالث: أن يكون قصده من الدخول فيها، إنما هو محض فعل الخير، ودفع الأذى عن المؤمنين، واصطناع المعروف إليهم، وهو الفرد النادر وأقل قليل، حتى قيل: إنه من قبيل إخراج اللبن الخالص من بين فرث ودم. ويشير إلى هذا الفرد عجز حديث السرائر المتقدم. وعلى هذا يحمل دخول مثل الثقة الجليل علي بن يقطين، ومحمد بن إسماعيل بن بزيع..»[١].

ونختم البحث برأي الإمام الخميني (قده):

قال: «الولاية من قبل الجائر محرمة، كانت على المحرمات أو المحللات أو ما اختلط فيها المحرم والمحلل، وذلك لأن السلطنة مجعولة بجعل الله تعالى لرسول الله صلى الله عليه وآله، وبجعله تعالى أو بجعل رسول الله صلى الله عليه وآله بأمره تعالى مجعولة لأمير المؤمنين والأئمة الطاهرين من بعده، وأساس السلطنة وشؤونها غير أساس تبليغ الأحكام الذي هو من شؤون رسول الله صلى الله عليه وآله من حيث رسالته ونبوته، ومن شؤون الأئمة بإرجاع رسول الله صلى الله عليه وآله الأمة إليهم في أخذها بأمره تعالى بضرورة المذهب، وللروايات المتواترة من الفريقين كحديث الثقلين وحديث سفينة نوح وغيرهما. وإنما وجب طاعتهم لكونهم سلاطين

(١) الحدائق الناضرة، ج ١٨، ص ١٢٣.

الأمة وولاة الأمر من قبل الله تعالى، لا لكونهم مبلغين لأحكامه تعالى، لأن المبلغ لها لا أمر ولا حكم له فيما يبلغها ولا يكون العمل طاعة له، بل الحكم من الله والإطاعة له، وإنما أقواله وآراؤه كاشفات عن حكم الله تعالى. وأما أوامرهم الصادرة منهم بما أنهم ولاة الأمر وسلاطين الأمة فتجب إطاعتها لكونهم كذلك، ولكون الأمر أمرهم لا لكشفه عن أمر الله تعالى. نعم، إنما يجب طاعتهم لأجل أمر الله تعالى بها في قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، ولجعل السلطنة والولاية لهم من قبله تعالى، ولولا ذلك لم تجب، لأن السلطنة والولاية مختصة بالله تعالى بحسب حكم العقل، فهو تعالى مالك الأمر والولاية بالذات من غير جعل وهي لغيره تعالى بجعله ونصبه، وهذه السلطنة والخلافة»[1]

ثم قال: «والولاية من الأمور الوضعية الاعتبارية العقلائية فالسلطنة بشؤونها وفروعها لهم من قبله تعالى، ولا يجوز لأحد التصرف فيها وتقلدها أصلاً وفرعاً، لأن تقلدها غصب والتصرف فيها وفى شؤونها كائنة ما كانت تصرف في سلطان الغير. نعم، يمكن أن يقال: إن الغصب بما أنه الاستيلاء على مال الغير أو حقه عدواناً وعامل السلطان ولو من تقلد من قبله أمر إمارة بلد أو ولاية ناحية أو تقلد أمر القضاوة والوزارة ونحوها ليس مستولياً على شؤون السلطنة، بل الاستيلاء إنما هو من السلطان وهو غاصب للخلافة والسلطنة

(١) المكاسب المحرمة ـ السيد الخميني، ج ٢، ص ١٠٥.

بشؤونهما، وعماله أياديه وليسوا مستولين على شؤونها حتى الأمر الذي كانوا متولين له بنصب من السلطان، بل هو نظير غصب السلطان بلداً بوسيلة عماله، فإن الغاصب له هو السلطان لا غير. وأياديه لا يعدون سلطاناً ومستولياً عليه، وإن كان تصرفهم فيه محرماً بعنوان التصرف في مال الغير بغير إذنه. ففي المقام إن تقلد أمرٍ من شؤون السلطنة والخلافة محرم، لا بعنوان الغصب، بل بعنوان التصرف في سلطان الغير بلا إذنه وعدواناً. لكن ما ذكرناه مختص ظاهراً بمن تولى منصباً من قبله كالقضاوة والحكومة والإمارة، بل والولاية على الجباية وسائر أنحاء المناصب دون مثل الجندي وخدمة الدوائر ونظائرهم، للفرق بين شؤون السلطنة بفروعها ومثل ما ذكر، لأن تولي الأمور المتقدمة تصرف في شؤون السلطنة، ولو لم يكن المتصرف مستولياً ومع الاستيلاء غصب للشؤون، بخلاف مثل الخادم والجندي فصيرورة شخص جندياً أو خادم دائرة غير تقلد المناصب ليست محرمة لا بعنوان الغصب، ولا بعنوان التصرف في سلطان الغير، فلا بد من التماس دليل آخر على حرمتها، ويأتي الكلام في الروايات الخاصة»[١].

إلى أن يقول: «فتحصل من جميع ذلك أن ما هو من قبيل المناصب والولايات وأمثالهما تحرم بعنوانين: أحدهما، بعنوان التصرف العدواني، وثانيهما، بعنوانها الذاتي. وما لا يكون كذلك،

---

(١) المكاسب المحرمة ـ السيد الخميني، ج ٢، ص ١٠٦.

أي ليس من المناصب وشؤون السلطنة والحكومة تحرم فيما تحرم بجهة واحدة، وهي الدخول في أعمال السلطان وقد تقدم المراد منه، هذا إذا لم تنطبق عليه عناوين أخر، كإعانة الظالم في ظلمه وتقوية شوكة الظالمين و نحوهما. ثم إنه يسوغ الدخول في أعمالهم أمرين: أحدهما: القيام بمصالح العباد وقد ادعى عليه الإجماع وعدم الخلاف، واستدل عليه الشيخ الأنصاري بأن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح، ودفع المفاسد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر. (وفيه) أن هذا الاستدلال أخص من المدعى، فإن المدعى جواز الدخول والتولية لمصلحة ولو راجحة، كما هو مورد دلاله الأخبار، مضافاً إلى أن المدعى استثناء المورد عن الحرمة كما اعترف به وتدل عليه الأخبار، لا من باب ترجيح أحد المتزاحمين، ولو آل الأمر إلى مزاحمة المقتضيات فقلما يمكن إحراز أهمية الدخول في الولاية المحرمة من جهتين، بل قد تنطبق عليه عناوين محرمة أخر كتقوية شوكة الظالمين والإعانة للخلفاء الغاصبين، إن قلنا بأن مطلق إعانتهم ولو في غير ظلمهم محرمة كما سبق الكلام فيه، فلا يمكن ترجيح مقتضيات المصالح ودفع المفاسد على مقتضياتها إلا نادراً. فالأولى التمسك للمطلوب بالروايات الكثيرة الواردة في هذا المضمار»[1]

إلى أن يقول:

(١) المكاسب المحرمة ـ السيد الخميني، ج ٢، ص ١١٥.

«ثم إن مقتضى إطلاق الأدلة جواز الدخول في أعمالهم للمقصد الراجح بما تقدم ولو لزم من التصدي جمع الزكوات والخراج من غير الشيعة وإيصالها إلى السلطان الجائر، فإن التولي لأمورهم في مثل ولاية النواحي لا ينفك عن مثله، فالسكوت عنه في تلك الروايات الكثيرة دليل على جوازه بالنسبة إلى من كان على مذهبهم، وكان معتقداً بلزوم إيصال الخراج والزكوات والغنائم إليهم، ففي الحقيقة هو إلزامهم بما التزموا به، مع أنه قد يكون التولي لخصوص ذلك ومقتضى الإطلاق جوازه، وحمل الروايات على ما لا يلزم عن التولي سوى إعزاز المؤمن ونحوه في قوة طرحها لعدم إمكان العمل بها، أو ندرة ذلك جداً مع أنه لا دليل لحملها على ذلك سوى الحصر في بعضها وقد عرفت حاله»(١).

(١) المكاسب المحرمة ـ السيد الخميني، ج ٢، ص ١٢٦.

الفصل الثاني

العمليات الاستشهادية

تمهيد:

ثمة من يسعى إلى إيجاد لبس تجاه العمليات الاستشهادية، وإحداث نوع اضطراب في التعاطي معها، وهي التي نشهد الكثير منها في هذا العصر، عصر تكالب المستكبرين على المستضعفين بكل ما أوتوا من قوة وضغط، وتطورت بشكل لافت في جبل عامل واستفيد منها بشكل فعال في فلسطين المحتلة التي امتحن بها المسلمون عامة والمؤمنون خاصة. ولا يقتصر هذا المسعى على خصوص الذين لا يدينون بدين الإسلام، بل نتلمسه من قبل أفراد أو جماعات أو أنظمة تحسب نفسها على الإسلام وتدعي الإيمان به، وهذا بلا شك يعقد البحث إلى حد ما، ذلك أن التعليق السلبي إزاء العمليات الاستشهادية لو اقتصر على غير المؤمنين أو غير المسلمين فإنه فاقد لقيمته من حين صدوره، ولذا لن يكون له أثر، لا على المستوى العملي ولا الإيماني، بينما لو تدخلت عناصر تتزيا بزي الإسلام وأفتت مثلاً:

بحرمة تلك العمليات، فلا شك أن هذا سيحدث نوع تشويش في أذهان المجاهدين، إن لم نقل بإيجابه لإحباطهم أو إحباط من يتأثر بكلام أولئك المفتين. وربما لن يرتفع التشويش بمحض أن تصدر فتوى مقابلة بتجويز أو بإيجاب تلك العمليات، لأن الناس ترى هذا عالماً وذاك عالماً، ولا يملك الكثير منهم القدرة على التمييز لتعلم من تتبع من العلماء، ومن هنا كان من الضروري أن يعي الناس أي عالم يجوز لهم أن يتبعوه فيما يقول وأي عالم لا يجوز، وهذه ثقافة على المسلمين أن يكتسبوها، في كل شأن من شؤون حياتهم، وإلا فإنهم قد يقعون في مآزق جراء الخلافات والاختلافات في ساحات حساسة ومعقدة، فكيف إذا كان الأمر يمس حياة الإنسان وآخرته، ويمس أمراً لا مجال لتدارك أي خطأ فيه.

وعندما ندعو الناس إلى ضرورة التمييز والتعرف على العالِم الأولى بالاتباع، فإننا نعني بذلك ضرورة تحديد قواعد هذا التمييز ومناطاته، وهذا لا يزال يشكل مشكلة في المجتمعات الإسلامية عموماً، إذ تتحير في أمرها هل تتبع آراء المفتين المعينين في الحكومات، وهل إذا عين شخص مفتياً في موقع رسمي يعتبر العمل برأيه مبرئاً للذمة شرعاً، أم أن تشخيص المفتي يحتاج إلى ضوابط أخرى؟

والحقيقة، فإن المجتمع الشيعي عموماً لا يعاني من تلك المشكلة، لأنه مجهز بالحصانة الكافية التي تدعوه للجوء إلى العالم

الأصلح والولي الفقيه في أمثال هذه الأمور. فلا طاعة إلا للولي فيما يمس شأناً إسلامياً عاماً. ومسألة ولاية الفقيه ذات أثر حساس في هذا الموضوع لأن من يملك أن يقول عن العمليات الاستشهادية: إنها حرام أو واجبة أو جائزة هو هذا الولي، لأنه هو الذي يحدد متى تكون تلك العمليات استشهادية ومتى لا تكون. وما ذكرناه الآن يفيد بأن العمليات الاستشهادية ليست دائماً كذلك، بل تخضع لجملة من الشروط تجب مراعاتها لتأخذ وصفها الاستشهادي. وهذه إشارة نكتفي بها هنا في بداية البحث، إذ لا نريد أن نستعجل النتائج الآن.

طرق البحث:

إن البحث عن العمليات الاستشهادية لا ينحصر بطريقة محددة ومنهجية معينة، إذ يمكن البحث عنها من زاوية فقهية شرعية، كما يمكن البحث عنها من زاوية أخلاقية إنسانية عامة ومدى علاقتها بنظرة الإسلام للحياة والموت، وما هو الفرق بينها وبين الانتحار، كما يمكن أن يبحث عنها من زاوية عسكرية ومدى فعالية هذه الوسيلة في تحقيق النتيجة المطلوبة. كما أن البحث قد اهتم به كثيرون، منهم المسلمون ومنهم غير المسلمين، وطرحت آراء لعلماء النفس الذين تاهوا في تحديد دوافع وصفات من يقوم بتلك العمليات، وتحيروا في محاولاتهم لإيجاد فارق بينها وبين الانتحار. ومن يطلع على ما يكتبه بعض المحللين النفسانيين سيدرك حجم الخطأ الذي يرتكبونه وهم يحللون ويقررون، ربما يعود السبب في ذلك إلى أن المدارس

المعتمدة في علم النفس عموماً تعيش في عالم مختلف تماماً عن روح من يخوض تلك العمليات، ولذا فإنهم يغردون في ساحة منفصلة تماماً عن ساحتها وساحة أشخاصها، دون أن يعني هذا أن كل من يشتغل في هذا العلم على هذه الشاكلة، فإن البعض يسعى للاقتراب قدر الإمكان من تلك الساحة ليتعرف عليها وليكتشف جديدها، وليحاول تطبيقها على ما يعرفه من نظريات في هذا المجال. إلا أن مشكلة علم النفس في نظرته لتلك المسائل أنه لا ينظر إلى الموضوع كحقيقة واقعية، بل يعالجها كحقيقة في نظر الشخص نفسه، سواء كانت وهماً أم كانت حقيقة، وهذا سيجرد ذلك العالم عن أي قدرة على التفاعل مع ذلك الحدث، وسيبقى في أحسن الأحوال في دائرة تفهم منطلقات ودوافع من يقوم بالعمليات، لكن لن يكون بإمكانه التفريق بين مسلم يقوم بعملية استشهادية في معركة جهادية، وبين علماني أو غير متدين يقوم بعمل يشبه العمليات الاستشهادية.

نفسية الشهيد:

ويظن البعض أن من يقوم بتلك العمليات يعيش حالة خاصة فترة زمنية محددة، يغسل فيها دماغه، وينعزل عن مجتمعه، ويعيش فقط في حلم الهدف الذي يسعى إليه، فيصير كمن نوّم مغناطيسياً ليقوم بذلك العمل، وهو ظن ينطلق من عدم تعقل مثل هكذا جرأة مع وعي تام للحياة الدنيا، ومن عدم تعقل أهداف كبرى يمكن للإنسان أن يتجاوز لأجلها كل ما يظنه ذلك البعض، هو هدف أكبر

في الحياة الدنيا، في أضعف نظرة للحياة وعدم الإيمان بأي حياة أخرى وراءها.

وقد دلت التجارب والوقائع على أن من يقوم بالعمليات الاستشهادية قوم لا ينعزلون عن مجتمعهم، ولا يعيشون أي نحو من أنحاء العزلة، بل يعيشون حياتهم الطبيعية مع أهلهم وأولادهم، ليس هناك من معزل ينعزلون فيه يتلقون فيها توجيهات، بل هم بأنفسهم اكتسبوا كمالات روحية دعتهم لخوض ذلك العمل، مع التفاتهم التام ووعيهم التفصيلي لما هم مقدمون عليه بكل اختيار، ولأنهم كذلك يلقون تشجيعاً من بعض معارفهم أحياناً ومن أهلهم أحياناً أخرى.

ومن هنا نقرأ للإمام الخميني كلمات معبرة تحكي لغز الشهادة والعمليات الاستشهادية، فيقول: «ما أشد غفلة عبيد الدنيا الأغبياء الذين يبحثون عن معنى الشهادة في صحف الطبيعة، ويفتشون عن أوصافها في الأناشيد والملاحم والأشعار، ويجندون فن التخيل وكتاب التعقل لكشفها! هيهات، وأنى لهم ذلك، فلا حل لهذا اللغز إلا بالعشق»[١].

إن وجود هذا النوع من الأفراد، الذين يمتلكون روحاً لا نظير لها في سموها، وقدرة على العطاء لا توازيها قدرة، واستعداداً للتضحية تفوق كل تضحية متصورة، يعكس حياة الأمة، ويعكس اختزانها لقدر كبير من مقومات الثبات والصبر ثم النصر، ولذا فإن من

(١) الكلمات القصار ـ من إصدارات الوحدة الثقافية في حزب الله، ص ٧٥.

يقدم باختياره على سلوك هذا الدرب، قاصداً القربة إلى الله تعالى، والدفاع عن المستضعفين وبلاد المسلمين، سينال أجره، ولن يتأثر بالخلاف المزعوم حول مسألة العمليات الاستشهادية، فإن الفعل يحاسب صاحبه عليه على أساس ما نوى، لا على أساس ما يقوله الآخرون، فإن باب الانقياد واستحقاق فاعله للثواب معروف لدى الأصوليين، وفي علم الكلام.

فعالية هذا السلاح:

أشرنا فيما سبق إلى أن منهجية البحث عن العمليات مختلفة. نستعيد هذه الإشارة لنقول: إننا لن نبحث عنها من كل الجوانب المختلفة، بل سيقتصر البحث على الجانب الفقهي الشرعي مع إطلالة مختصرة على الجانب الإنساني والأخلاقي.

أما الجانب العسكري، فهذا أمر ميداني يترك تشخيصه لأهل الاختصاص، لكننا وإن لم نكن خبراء في هذا المجال، فإن الوقائع دلت على فعاليته في تحقيق الأهداف، خاصة إذا ما رأينا أن أمريكا والجرثومة السرطانية المزروعة في أرضنا تخوضان أشرس المعارك للقضاء على تلك العمليات، فلو لم يكن لها أي فعالية لكان المناسب لهم أن يقبلوا باستمرارها، أو على الأقل أن لا يعيروها أي اهتمام. فما سر هذا الحشد والإرهاب العالميين اللذين يمارسان على هذه الفئة القليلة المستضعفة التي تحملت عبء الجهاد وخوض تلك العمليات؟ وما هو سر تهديد الدول استناداً إلى هذا الموضوع؟

ولماذا كل هذا الرعب الذي يعيشه العدو الصهيوني جراءها؟ ولا تزال تطالعنا الصحف والأخبار وتحليلات الصحافة العبرية بالشواهد تلو الشواهد على أن أخطر ما يواجهونه في فلسطين هو تلك العمليات؟ ألا يكشف كل ذلك عن مدى فعالية هذا السلاح، الذي وكما قال بعض قادتنا: سلاح لا يملك العدو معه أي قدرة على التحكم به، فقد عملوا طويلاً على أن يتجهزوا بكل أنواع الأسلحة الهجومية الممكنة، وجهزوا لكل سلاح هجومي سلاحاً دفاعياً مناسباً له، لكنهم يجدون أنفسهم عاجزين تماماً عن إيجاد أي سلاح دفاعي مناسب في مقابل هذا السلاح الهجومي الفعال الذي تملكه تلك الفئة المستضعفة، ولذا لجأوا إلى التستر بالدين، وطلبوا من المتلبسين بزي الدين أن يخوضوا تلك المعركة عنهم ليفشلوا ذلك السلاح إذ اكتشفوا أن خير معطل له هو أن يعلن تحريمه في الإسلام، وقد استجاب لذلك قوم مكرهين وآخرون طائعين؟ ومن هنا دعت الضرورة إلى البحث الفقهي المعمق حول مشروعية تلك العمليات لنقف على المبررات الشرعية لذلك.

مفهوم العمليات الاستشهادية:

العملية الاستشهادية هي عملية عسكرية يقوم بها مجاهد من المجاهدين لا يبالي أوقع الموت عليه أم وقع على الموت؟ وأعلى مراتبها حين يعلم أنه سيقتل فيها لا محالة. هذا هو معنى تلك العمليات، وليس لها أي تفسير آخر، إلا أنها ذات مصاديق مختلفة؛

فقد يخوض المجاهد معركة في فئة قليلة تواجه فئة كبيرة، وتلك الفئة القليلة تعلم إجمالاً أن أفراداً منها سيقتلون. وقد يخوض المرء معركة في خندق من الخنادق أو لحراسة موقع من المواقع، ثم يهاجمه عشرون شخصاً فيخوض معركة معهم، وهو يعلم أنه سيقتل بعد أن يقتل منهم مقتلة، فهذه عملية استشهادية. وقد يزنر نفسه بحزام من المتفجرات ويهاجم العدو فيقتل منهم مقتلة عظيمة، وهو يعلم أنه سيقتل، فهذه عملية استشهادية أيضاً. وبهذا المعنى تصبح العمليات الاستشهادية ذات عرض عريض يشمل كل معركة من المعارك التي يخوضها المسلمون، فلولا الروح الاستشهادية والاستعداد للاستشهاد في سبيل الله لم يكن ليشارك في أي معركة إلا مضطراً ومكرهاً، ولفر عندما تسنح له الفرصة للفرار. فإذا كان مفهوم العمليات الاستشهادية لا ينحصر بتلك الدائرة التي اعتاد الناس أن يلحظوها في مفهومها، يصير من نافلة القول: إن العمليات الاستشهادية تعتبر فعلاً طبيعياً دائمياً لدى المسلمين في كل المعارك التي يقومون بها، بل هو طبيعي في كل جيوش العالم التي تعد جنودها لتقبل احتمال الموت، بل لخوض معارك حتى مع العلم بالموت، وهذا أمر ثابت لم يحد عنه أي جيش في العالم، وإلا لم يكن ليخوض أي معركة. وأظهر مصداق تاريخي من مصاديق العمليات الاستشهادية في الإسلام، مبيت الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام على فراش النبي، وإن لم تصل القضية إلى خاتمتها بسبب تراجع الأعداء، وواقعة كربلاء التي خاضها أبو عبد الله الإمام الحسين عليه السلام مع قلة من أنصاره وأهل بيته في

مواجهة جيش جرار بلغ الألوف، فإذا لم تكن تلك الواقعة من العمليات الاستشهادية فإننا سنعجز عن فهمها بشكل سليم.

من الواضح أن البحث عن العمليات هنا لا يتناول هذا العرض العريض، وإنما يتناول بعض مصاديقها وهي أن يفجر نفسه بالأعداء، فهل هناك فرق بينه وبين أي مجاهد يدخل في معركة يعلم أنه مقتول فيها إلا أن القتل يكون بيد العدو؟ وهل يؤثر هذا الفرق على الجانب الشرعي في القضية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه فيما بعد.

صعوبة البحث:

ومن خلال السؤال عن هذا الفرق تظهر صعوبة البحث، ذلك أن المعروف تاريخياً أن العمليات الاستشهادية كانت كلها تنتهي بأن يقتل المسلم على يد العدو، ولم يكن يقتل المسلم نفسه، بل كان يحرم عليه ذلك، فلماذا صار الأمر مباحاً الآن، وهل هي إلا بدعة من البدع؟ وهذا التساؤل يندفع عند أدنى تأمل، فإن العمليات الاستشهادية، محل البحث هنا، ليست مجرد أن يقتل المرء نفسه بيده، بل هي أن يهاجم العدو بجسمه ويخوض معركة يقتل فيها وإن كان بيده. ففرق كبير بين أن يقتل المرء بيد نفسه لا في معركة، وبين أن يقتل في معركة وهجوم بجسده يؤدي إلى استشهاده، فهذا الفعل يصدق عليه أنه هجوم ومعركة. وهذا فارق مهم بين الماضي والحاضر، إذ لم يكن يملك المسلمون الأوائل مثل هذه التقنية التي نملكها الآن، والتي تسمح بقتل أكبر عدد من العدو من خلال الهجوم

بالجسد، فهل لو كانوا يملكون مثل هذه التقنية لكانوا يجتنبونها؟ وما هو الفرق بين أن يقاتل المرء فيقتل عشرة أشخاص أو عشرين، الشخص تلو الآخر، ثم ينهك فيقتل في نهاية الأمر، وبين أن يهاجم بجسده فيقتل عدداً من الأشخاص ثم يقتل؟ سنبين فيما بعد أنه لو كانت الحرمة ثابتة بعنوان قتل النفس فستكون محرمة على كل حال؛ سواء كان ذلك بيده أو بيد غيره. ولو كانت جائزة في حال المعركة، فإنها جائزة على كل حال، لا فرق بين أن يكون لفعل الشخص دخل في قتله أو كان القتل بيد العدو. ما ذكرناه يعني أنه لا خصوصية للوسيلة في الحكم لا على مستوى التحريم ولا على مستوى المشروعية.

حرمة الانتحار في الإسلام:

تمت الإشارة سابقاً إلى أن قتل المرء بيد نفسه انتحاراً محرم، وهذا الحكم متسالم عليه شرعاً بين علماء المسلمين كافة، بل يعرفه كل مسلم ولذا صار مستغنياً عن كل دليل، إلا أن الخلط الذي يحصل هنا أن تستخدم هذه الفكرة لتطبيقها على موضوع البحث، فيعتبرونها انتحاراً. ليس المهم هنا أن نحقق في معنى الانتحار، لأنه لم يرد في أي نص ديني جملة: «الانتحار حرام»، لنحتاج إلى مثل هذا التحقيق. كما لن يكون مؤثراً مفهوم الآخرين للانتحار، وإنما المهم هنا أن يقال: لو أريد من الانتحار قتل النفس كيفما كان، ولو في معركة، فهذا لا دليل على حرمته. وإن كان المقصود منه الانتحار عن يأس

من الحياة دون أن يكون هناك هدف مشروع يجوز ذلك القتل، فهذا حرام بلا ريب.

يتضح أن مآل البحث في الحرمة هنا إلى حرمة مقيدة بعدم وجود هدف مشروع يجوّز ذلك، وهذا يقتضي التساؤل عما إذا كان هناك هدف من هذا القبيل؟ من الطبيعي أن يكون الجواب بالإيجاب. فمن علم بتوقف إنقاذ حياة النبي ﷺ على تعريض نفسه للموت، يكون من الباذلين أنفسهم في سبيل الله. ومن علم بتوقف إنقاذ النبي على أن يقتل نفسه بيده يكون في عليين. ومن علم أنه إذا وقف في وجه دبابة فإنه سيتمكن من تفجيرها وإنقاذ المئات من الناس من شرها فلا شك مأجور عند ربه. ومن علم أنه إذا وقف في وجه سيارة تدهسه فيموت من دون أن يكون له أي هدف إلا الموت فقد ارتكب حراماً وإن كان القتل بفعل الغير. ومن شرب السم بنفسه لا لهدف إلا يأساً من الحياة فقد ارتكب محرماً.

هذا كله يدل على أن مسألة حرمة قتل النفس ليست من المسائل البتية غير المعلقة على أي شرط، وليست من المسائل التي يجزم العقل بها من دون أن يلحظ أي أمر آخر، بل هو ينتظر رأي الشرع قبل أن يبت بالتحريم، لو كان التحريم هنا من مدركات العقل ومجالاته، وإنما يكون قتل النفس في نظر العقل ظلماً إن لم يكن لهدف مشروع. ولذا لم يكن من المستغرب أن تحترم كل المجتمعات الإنسانية كل قتل للنفس في سبيل هدف مشروع يجوز ذلك، فمن من

تلك المجتمعات لا يقدس مقداماً يرى شخصاً بصدد إطلاق قنبلة على مجموعة من الناس فينقض عليه وتنفجر به فيقتل؟ ومن منهم لا يعتبره مضحياً بنفسه من أجل الآخرين ورفع خطر الموت عنهم؟ ومن سيلتفت حينئذٍ إلى ما قد تقوله الفئة التي تنتمي إلى الشخص الذي كان سيطلق القنبلة من نعوت بحق من ضحى بنفسه؟

إذن، ليس المهم تحقيق معنى الانتحار والاستغراق فيه، بل المهم بيان الضابطة الشرعية والمسوغ الشرعي الذي يوضح الحد الفاصل بين الموت المحرم والموت المباح. وإنما قلنا: الضابطة الشرعية مع أن قدسية تلك العمليات تتجاوز المجتمعات الإسلامية، لأن ضوابط المشروعية قد تختلف بين مجتمع وآخر، إضافة إلى أننا مسلمون نأخذ شرعية أي عمل من ديننا لا من أي شي آخر.

أدلة قد يستدل بها على عدم مشروعية تلك العمليات:

ومع أن ما ذكرناه في غاية الوضوح دينياً وعقلائياً، فإن هناك من وقع في الخلط الذي أشرنا إليه قبل قليل فتمسك بالعقل تارة، وبآيات وروايات تارة أخرى زاعماً أنها تدل على الحرمة، والجواب وإن صار واضحاً عن ذلك، لكن لا بأس بالنظر في تلك الأدلة، حتى نزيل أي شبهة قد تثار من هنا وهناك.

أما العقل:

فقد تقدمت الإشارة إليه آنفاً، وما قدمناه يبين بكل وضوح أنه لا

يصح الاتكال في مبدأ التحريم على ما قد يقال له حكم العقل في المسألة، فيدعى أن العقل قاض بقبح قتل المرء نفسه، فإنها دعوى غير محقة، لأن العقل لا يملك مثل هذا الحكم على هذا المستوى، وبعبارة أخرى، فإن المتصور من حكم العقل هنا أن يكون بأحد الوجوه التالية:

الوجه الأول: أن يحكم بقبح القتل مطلقاً من غير تقييد ولا تعليق على شيء. وهذا لا شك في عدم واقعيته وعدم وجود شيء من هذا القبيل لدى العقل، لأنه لو تم ذلك، وحيث إن أحكام العقل غير قابلة للتخصيص كما هو المعروف بعلم الأصول، وليس هنا محل بيانه، مما يعني أن قتل النفس إن كان قبيحاً مطلقاً فهو قبيح من غير فرق بين أن يكون القتل بيد نفسه أو بيد غيره ما دمت جعلت نفسك سهماً لذلك الغير، والنتيجة هي تعارض لا حل له بين العقل والشرع عندما يسوغ الشرع الجهاد وإن أدى إلى قتل النفس، فهل يمكن تعقل مثل هذا الأمر، بل هل يمكن الالتزام بأن العقل يرى ذلك القبح بشكل مطلق؟ وهل يرى العقل ضرورة الاستسلام لكل عدو حذراً من أن يقتل أي واحد منا، ونترك القتل فينا بيد عدونا من دون أي مقاومة ولا ردع، يهاجم أطفالنا ونساءنا، ويتفنن في القضاء علينا كلما سنحت له الفرصة، غير عابئ بردود فعلنا، لأنه على التقدير المشار إليه لن يكون لدينا أي رد فعل؟ إن حكم العقل بقبح قتل النفس، لو فرضنا ثبوته، فإنه لن يكون على النحو المذكور في هذا التصوير.

الوجه الثاني: أن يكون حكم العقل بالقبح هنا على نحو الاقتضاء، ويكون الحكم النهائي فيه معلقاً على ملاحظة ما إذا طرأ على الفعل عنوان يوجب حسنه أو يزيل قبحه، مثل الكذب؛ فالعقل يحكم بقبحه على سبيل الاقتضاء، لكن لو كان بهدف الإصلاح بين الناس، أو كان بهدف آخر مهم عقلائياً أو شرعاً، فإن القبح يرتفع ويصير الكذب أمراً حسناً بنظر العقل. وعلى هذا التقدير لا يكون دليل العقل هنا نهائياً قبل النظر في وجود العناوين التي تزيل القبح عن قتل النفس وتحوله إلى أمر حسن، وبهذا لن يكون البحث منصباً حول حكم العقل، بل حول تلك العناوين، وهو ما سنبين وجوده في استكمالات البحث الآتية.

الوجه الثالث: أن يكون العقل على الحياد تماماً في مسألة قتل النفس لا رأي له فيها على الإطلاق، والفرق بين هذا وسابقه، أنه على التقدير السابق يكون الانتحار قبيحاً فعلياً في نظر العقل بمجرد عدم وجود المسوغ ولا ينتظر المنع الشرعي، بينما على التقدير الثالث لا يكون للانتحار أي موضوعية في نظر العقل، ولا حكم له بنظر العقل حتى مع عدم وجود المسوغ الشرعي، بل يكون حكم المورد شرعياً بحتاً. فإن أفتى الشرع بالتحريم تبعه العقل وإلا سكت، وتبعية العقل هنا للشرع؛ إنما هي من باب حكمه بوجوب الالتزام بأحكام الشريعة والانقياد لطاعة المولى سبحانه وتعالى. وعلى هذا التقدير أيضاً يفقد المانعون القدرة على الاستدلال بالعقل.

نخلص مما تقدم أن الاستدلال بحكم العقل متوقف على إثبات التصور الأول، وهو يكاد يكون من المستحيلات.

أما الآيات:

فنذكر نماذج منها:

١) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾﴾[٢].

قيل: إن هذه الآيات تدل على حرمة قتل كل نفس محترمة؛ سواء كان القاتل قاتل نفسه أم كان قاتل غيره، والعمليات الاستشهادية موضوع البحث من مصاديق قتل المرء نفسه.

وهذه الصيغة في بيان الاستدلال ضعيفة للغاية، فإننا لا نخالف في أن تلك العمليات من مصاديق إقدام المرء على قتل نفسه، والآيات لم تحرم ذلك بنحو مطلق، إذ الآية الأولى قالت: «إلا بالحق»، والثانية ربطت حرمة ذلك بـ «من فعل ذلك عدواناً وظلماً»، وهذا تعبير آخر عن تعليق الحكم على ما إذا كان في البين هدف مشروع يجوّز ذلك أو أنه اعتداء وظلم، سواء كان الأمر متعلقاً بقتل

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٣.

(٢) سورة النساء، الآيتان ٢٩ و٣٠.

النفس أم بقتل نفس أخرى، ما دام المستدل افترض أن الآيتين تشملان قتل النفس، أما متى يكون القتل بالحق ومتى لا يكون كذلك، ومتى يكون عدواناً وظلماً ومتى لا يكون كذلك، فالآيات لم تبين ذلك، فيكون القول بأن العمليات الاستشهادية من قتل النفس المشمول لهذه الآية تعسفاً ومصادرة يتوقف على أن يكون قتل النفس فيها بغير حق وعدواناً وظلماً، وهذا ما لم يثبته المستدل. ثم لو سلمنا أن الآيات بالإطلاق تثبت التحريم، فإنه معارض بإطلاقات أخرى كما سنشير إلى ذلك عند الحديث عن أدلة المشروعية.

٢) قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1]. وقد فسر البعض التهلكة بالموت، فكل إلقاء باليد إلى ما يؤدي إلى الموت محرم، وهذا هو حال العمليات الاستشهادية.

وجواب هذا واضح من جهات مختلفة:

أولاً: لم تقل الآية بخصوص حرمة إلقاء النفس في الموت بيد الشخص نفسه أو بيد آخر، فلو كانت الآية تحرم كل إلقاء باليد فيما يؤدي إلى الموت، فلن يكون هناك أي فرق بين أن يكون الموت بفعل النفس أم بفعل الغير. وعليه، فمن يخوض معركة جهادية يعلم أنه سيقتل فيها بيد العدو يكون قد ألقى نفسه في التهلكة فيحرم،

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٥.

وهذا يعني أنه لو تم ما ذكروه في دلالة الآية، أنه لا خصوصية لقتل النفس باليد. ولا نظن أن مسلماً يسلم بهذا التحريم بهذه السعة من دون أي تقييد، وإن كان من قيد فهو يشمل كلتا الحالتين، لأن القيد لا يرتبط بالوسيلة بل بمورد القتل وهدفه.

ثانياً: إذا حرم إلقاء النفس بما يؤدي إلى الموت، حرم ذلك، سواء كان جازماً بأدائه إلى الموت أم كان ظاناً، ولذا يحرم على المرء أن يتناول دواء يحتمل احتمالاً معتداً به أنه يميته، أو أن يسلك طريقاً يحتمل احتمالاً معتداً به أن فيه حيواناً سيفترسه، وسيكون من موارد التحريم حينئذٍ خوض الجهاد مطلقاً. ولازم الأخذ بذلك التفسير إبطال تشريع الجهاد والقتال حتى وإن كان دفاعاً عن النفس. وهذا يدل على أن موضوع التهلكة أريد به معنى لا يتنافى مع مشروعية الجهاد والدفاع عن النفس، خاصة وإن الآية وردت في مورد الجهاد، كما يمكن أن يلاحظ ذلك من أدنى مراجعة للقرآن الكريم، وهذا يعني أنه لو أريد من التهلكة الموت وجب أن لا يكون شاملاً للموت في الجهاد في سبيل الله، فإذا خرج إلقاء النفس فيما يؤدي إلى الموت في حالة الجهاد عن مورد الآية، فالخروج شامل لما إذا كان القتل بيده أم بيد غيره.

ثالثاً: إن التهلكة تارة يُراد منها الهلاك الشخصي وأخرى الهلاك الاجتماعي. ثم إنه تارة يكون المقصود هو الموت وأخرى يراد الضيق الشديد والعذاب الأليم. كما أن التهلكة تارة يراد منها التهلكة الدنيوية وأخرى يُراد بها التهلكة الأخروية. وقد استعملت التهلكة ومشتقاتها

في كل هذه المعاني. فقد قال تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ﴾[١]، والمراد به: مات. وقال تعالى في قوم من الكفار أنهم قالوا: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾[٢]، ومرادهم: ما يميتنا. وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾[٣]، والمراد: أفتعذبنا بما فعل المبطلون، بقرينة أنه كلامهم يوم القيامة. وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَـٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾[٤]، والمقصود أنهم يوجبون لأنفسهم العذاب الأخروي. وقال تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا﴾[٥]، والمراد: أنزلنا عليها العذاب الشديد في الدنيا المؤدي إلى الاستئصال، ومثله قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَـٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ﴾[٦].

---

(١) سورة النساء، الآية ١٧٦.
(٢) سورة الجاثية، الآية ٢٤.
(٣) سورة الأعراف، الآية ١٧٢ و١٧٣.
(٤) سورة الأنعام، الآيتان ٢٥، ٢٦.
(٥) سورة الأعراف، الآية ٤.
(٦) سورة الأنعام، الآية ٦.

وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ ۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[١] والمقصود بـ ﴿يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ﴾، إما الهلاك المترتب على الكذب والنفاق، أو يهلكون أنفسهم بما بذلوه من جهد في اختراع وسيلة تسمح لهم بعدم الخروج إلى القتال طمعاً في عرض الدنيا، ليأمنوا أي لوم أو عتاب أو ذم أو تقريع بالاعتذار بالعذر الكاذب على نبيهم والحلف في ذلك بالله كاذبين.

وقد استعملت كلمة الهلاك ومشتقاتها في النصوص بمعان مختلفة، مثل ما ورد عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[٢]، والمقصود منه مخالفة التكليف. ومثل ما ورد عنه عليه السلام أنه قال لقتادة: «ويحك يا قتادة إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت»[٣]. وقد كثر في الأحاديث استعمال كلمة «هلكت وأهلكت»، والمقصود به الإتيان بأمر عظيم من انحراف ونحوه. وقال ابن الأثير: وفي حديث عمر: «أتاه سائل فقال له: هلكت وأهلكت» أي هلكت عيالي[٤].

(١) سورة التوبة، الآية ٤٢.

(٢) وسائل الشيعة ـ المجلد الثامن عشر (دار الكتب الإسلامية)، كتاب القضاء، الباب الثاني عشر، الحديث الثاني.

(٣) الكافي ـ الشيخ الكليني، ج ٨، ص ٣١١.

(٤) النهاية في غريب الحديث ـ ابن الأثير، ج ٥، ص ٢٧١.

وما ذكرناه من استعمال الكلمة في عدة معان، فهو مع بعض التسامح في التعبير وإلا فإن ما ذكرناه من تعداد لا يعدو كونه تعداداً في مصاديق المعنى، والموت أحدها، بل قيل: إن الهلاك لم يستعمل في القرآن في الموت إلا بقصد الذم؛ فلا يستعمل في الموت مطلقاً إلا بنحو قليل، وهو ما ذكره الراغب الأصفهاني في مفرداته[١]، الذي صرح أيضاً بأن الهلاك يطلق على العذاب والخوف والفقر.

ومن كل هذا نستخلص أن البناء في الاستدلال على أن المراد من التهلكة في الآية: الموت مما لا وجه له.

رابعاً: التهلكة، كما ذكر اللغويون، هي: كل شيء يصير عاقبته إلى الهلاك[٢]، والهلاك إما أن يقصد منه العذاب الدنيوي أو العذاب الأخروي أو الأعم، ولا يصح هنا تفسيره بالموت، لما ذكرناه سابقاً، إضافة إلى عدم الدليل عليه، وإن حكي هذا عن الشيخ الطوسي في الخلاف والمبسوط. ولو فرضنا إرادة الموت، فلا بد أن يكون المقصود به هنا إلقاء النفس بما يؤدي إلى الموت المذموم، فلا يصح الاستدلال بالآية ليقال: إن كل إلقاء للنفس بالموت مذموم، لما تقرر في علم الأصول من أن القضايا لا تثبت موضوعاتها، فوجب أن نحرز أولاً، أن إلقاء النفس بما يؤدي إلى الموت من خلال عملية جهادية استشهادية هو من الموت المذموم، قبل أن نأتي ونستدل بالآية على

(١) مفردات الراغب، مادة هلك.

(٢) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي، ج ٣، ص ٣٧٧.

أن هذا الإلقاء محرم. وسنبين فيما بعد ما يدل على أن هذا من الموت الممدوح لا المذموم، فلا يكون مشمولاً بالآية، على تقدير إرادة الموت. ومن هنا قيل: إن الآية ليست في مقام بيان حكم تكليفي، لأن الذم لا بد أن يعرف من أدلة أخرى ليؤخذ بمفاد الآية، وإذا عرف ثبتت الحرمة بمعزل عن الآية، وإن لم يثبت لم تكف الآية لإثباته.

والأرجح أن يكون المراد منها ما يؤدي إلى العذاب، يدل عليه أن مضمون الآية لا علاقة له بالموت، بل له علاقة بالأمر بالإنفاق في سبيل الله، لأن النهي عن إلقاء النفس في التهلكة جاء بعد الأمر المذكور ثم عقبه بالأمر بالإحسان، وهذا الربط يمكن أن نفهمه بوجوه:

أحدها: إن عدم الاستجابة لهذا الأمر، وترك الإنفاق في سبيل الله، والذي يكون الجهاد من أظهر مصاديق السبيل، هو من إلقاء للنفس بالتهلكة، فيكون النهي عنها تأكيداً للأمر بالإنفاق. وإنما يكون ترك الإنفاق مؤدياً للهلاك، لأنه يؤدي إلى تسلط الأعداء علينا وشيوع المنكر وتضييع سبيل الله تعالى، وهذا يؤدي إلى هلاك المجتمع وعطبه، أو لأنه يؤدي إلى أن يصيبه عذاب من عند الله، أو الأعم من هذا وذاك. وعلى هذا تكون الآية هنا أحد التطبيقات العملية لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

(١) سورة النور، الآية ٦٣.

ونجد هذا المعنى في كثير من الأحاديث الواردة في الجهاد، منها ما ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وذكره الشريف الرضي في نهج البلاغة، وهو قوله عليه السلام: «أما بعد؛ فإن الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه وهو لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجنته الوثيقة، فمن تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذل وشملة البلاء وديث (ذُل) بالصغار والقماءة (الهوان) وضرب على قلبه بالأسداد (الحجب) وأديل (أخذ) الحق منه بتضييع الجهاد وسيم الخسف (المشقة الشديدة) ومنع النصف»[1]

ثانيها: أن يكون المراد: التزموا بالإنفاق ما لا يؤدي بكم إلى التهلكة، فكأن الآية أرادت أن تحدد سقفاً في الإنفاق يحرم تجاوزه.

ثالثها: ما احتمله جملة من العلماء[2]، وهو أن إلقاء النفس في التهلكة يكون من خلال تعريض النفس إلى نقصان الأموال بترك الإنفاق في سبيل الله، فكأنه تعالى ينبه على أن من يخشى من نقصان امواله إذا أنفقها في سبيل الله، فهو إنما ينقصها ويؤدي إلى هلاكها إذا لم ينفق على عكس ما يتوهمونه، ليكون مضمون الآية موافقاً لما رواه الكليني في الكافي عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام، ورواه الشيخ الصدوق في فقيه من لا يحضره الفقيه والخصال عن الإمام

(١) نهج البلاغة ـ شرح محمد عبده، طباعة دار الهدى الوطنية، ج ١، ص ٦٨. ورواه مع اختلاف يسير في الألفاظ الكليني ـ في الكافي، ج ٥، ص ٤.

(٢) منهم الشهيد السعيد آية الله السيد محمد باقر الصدر، راجع: الجزء الخامس من بحوث في علم الأصول، ص ٨٤.

الصادق ﷷ، أنهما قالا: «حصنوا أموالكم بالزكاة»[١]، والتي دلت على أن الهلاك متعلق بالمال لا بالنفس.

وأصح الوجوه في كشف العلاقة بين الأمر بالإنفاق والنهي عن إلقاء النفس في التهلكة الوجه الأول، ولذا جاء الأمر بالإحسان بعد النهي المذكور، لأن الأمر به ليس للوجوب قطعاً، لأن مرتبة الإحسان مفتوحة إلى أقصى حد وهي فوق الواجب وزائدة عليه، فلا يكون في تركه تعرض للتهلكة، بخلاف ترك الأمر الواجب، ولذا جاء مقترناً به مباشرة.

أما الروايات:

فنذكر منها:

١) ما رواه ناجية عن أبي جعفر ﷷ أنه قال: «إن المؤمن يبتلى بكل بلية، ويموت بكل ميتة إلّا أنه لا يقتل نفسه»[٢].

٢) ما رواه أبو ولاد الحناط قال: سمعت أبا عبد الله ﷷ يقول: «من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها»[٣].

٣) ما رواه مسلم في صحيحه بسنده عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة»[٤]

(١) راجع: الكافي، ج ٤، ص ٦١. وفقيه من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤١٦. والخصال، ص ٦٣٠.
(٢) وسائل الشيعة، كتاب القصاص، الباب الخامس.
(٣) المصدر السابق.
(٤) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ح ١.

٤) ما في صحيح مسلم أيضاً من قصة رجل كان يقاتل قتال الأبطال مع المسلمين ضد الكافرين فجرح جراحاً عظيمة حتى ظن أنه مات فقيل: فلان شهيد، فقال الرسول ﷺ: «فلان في النار». ولما اطلع عليه بعض المسلمين تبين أنه لم يمت. ورآه يقتل نفسه برمح أو سيف، فتبين معنى قوله ﷺ، ثم قال ﷺ: «إن الله قد ينصر هذا الدين بالرجل الفاجر»[١].

فربما يقال هنا: إن هذه الروايات صريحة في أنه لا يجوز للمؤمن أن يقتل نفسه، والعمليات الاستشهادية من هذا القبيل.

والجواب: أما عن التمسك بالرواية الأولى فواضح، لأنها ناظرة إلى من يريد أن يتخلص من البلايا بقتل نفسه، فقالت: إن هذا غير جائز، فلا علاقة للرواية بموضوع بحثنا، وهي أقرب إلى البحث المعروف تحت عنوان الموت الرحيم الذي يراد من خلاله القضاء على حياة إنسان، بحجة أنه يعاني من آلام رهيبة، فدلت هذه الرواية على عدم جواز ذلك. ومثلها الرواية الرابعة.

أما عن التمسك بالرواية الثانية والثالثة، فبأن المتبادر منها النهي عن قتل النفس لمجرد أنه قتل النفس من دون أن يكون هناك أي هدف مشروع يسوغ ذلك، فلا تشمل حالات وجود مثل هذا المسوغ.

ولو افترضنا وجود إطلاقات في هذه الروايات، فإنها معارضة

---

(١) المصدر السابق.

بإطلاقات أدلة المشروعية الآتي ذكرها، وسنعود إلى هذا التعارض حينها لنبين كيفية رفعه.

أدلة مشروعية العمليات الاستشهادية:

علينا أن نشير في البداية إلى أننا لا نعني بالمشروعية هنا الإباحة التي يتساوى فيها طرفا الفعل والترك، فهذا لا معنى له هنا، إذ لا معنى لأن يكون قتل النفس مباحاً، سواء كان ذلك بيده أم بيد غيره، بل المقصود بالمشروعية هنا عدم الحرمة الأعم من الوجوب والاستحباب والإباحة، وإلا فإن العمليات الاستشهادية من سنخ القضايا التي إن ثبتت شرعيتها ثبت رجحانها الأعم من الوجوب والاستحباب، ضمن ضوابط تفرضها علينا أدلة المشروعية نفسها، كما سيأتي.

وبعد هذا نقول: إن من ينصف البحث، لن يصعب عليه العثور على أدلة تثبت هذه المشروعية، وربما يتمكن القارئ من استخلاص بعض منها مما سبق، وتعتمد هذه الأدلة على عمومات وإطلاقات وردت في القرآن الكريم والسنة المنقولة عن المعصومين عليهم السلام، وهي عمومات ـ إن تمت ـ فلن يختلف الحال فيها بين وسيلة القتل، كما أنه لو حرم القتل لم يكن من فرق بين الوسائل، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك سابقاً.

أما من القرآن الكريم:

فآيات كثيرة، نذكر بعضها على سبيل النموذج، وإلا فإن إحصاءها يحتاج إلى توسعة لا يسمح بها المجال:

١) فمن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾[(١)].

وهذه الآية أمرت بالقتال في سبيل الله، ولم تحدد وسيلة القتال، ولا شك أن العمليات الاستشهادية من مصاديق هذا القتال، لأن مفروض البحث أن الذي يأتي بها إنما يقاتل الذين يقاتلوننا، وأن هدفه رضا الله تعالى، وفي سبيل الله، ومعنى أنه في سبيل الله وقوع الفعل في طريق تحقيق الأهداف التي أمر الله تعالى بها، وتحرير الأرض هدف إسلامي مقدس تعلق به أمر إلهي بلا ريب. ولا سبيل لإخراج العمليات الاستشهادية من منطوق هذه الآية إلا بأحد طريقين:

أحدهما: أن يقال: إن الأمر بالقتال مشروط بأن لا يؤدي إلى قتل أنفسنا، وهذا التقييد مرفوض من قبل الجميع، لأنه ببساطة غير موجود في النص، بل الآيات أمرت بالقتال مع الأخذ بعين الاعتبار أن القتل سيصيب جماعة المقاتلين، وجعلته من أسرار مدح الذين يقاتلون في سبيل الله تعالى، كما مدحهم الله تعالى في قوله: ﴿يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ...﴾[(٢)].

ثانيهما: أن يقال: إن الآية ونحوها من الآيات وإن لم تخصص وسيلة القتال بوسيلة معينة، إلا أنه يعمل بها ضمن الوسائل التي كانت متاحة في زمن نزول الآية، وحيث إن العمليات الاستشهادية لم تكن

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٠.
(٢) سورة التوبة، الآية ١١١.

موجودة فلا دليل على أنها مشمولة بالآية وأمثالها من الآيات. وهذا أيضاً مردود، لأن مقتضاه عدم جواز استعمال الدبابات وكل الوسائل العسكرية المتطورة، لأنها لم تكن أيضاً موجودة في عصر نزول الآية، ولو أردنا البناء على هذا المنطق في التعامل مع القرآن الكريم، لوجب أن نرفض كل ما هو جديد وحديث من السيارة إلى الطائرة، وكل ما في هذه الحياة من مستحدثات طرأت، بل قلبت الحياة عما سبق كلياً. لا مجال لمثل هذا المبنى في فهم الآيات، فإن الكتاب الكريم كتاب لا يختص بعصر دون عصر، ولو كانت هناك إرادة للتخصيص بوسائل معينة لكان من الطبيعي أن يتم التنبيه عليه بإشارة معينة وهي غير موجودة، بل الموجود خلافها كما سيتجلى ذلك في بعض الآيات الآتية.

٢) ومن هذه الآيات أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[١]. وهي تدل على مدح كل من يقتل في سبيل الله تعالى ووعده بالحياة والرزق من عند الله تعالى، من غير تفصيل بين كيفيات القتل ووسائله، لأن المعيار هو كون القتل في سبيل الله لا من أجل أي هدف آخر.

٣) ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ﴾[٢].

(١) سورة آل عمران، الآية ١٦٩.
(٢) سورة الأنفال، الآية ٧٤.

وليس للجهاد في سبيل الله تعالى معنى إلا بذل الجهد في قتال أعداء الدين في هذا السبيل، ولو أدى إلى الموت، وهو معنى ينطبق على العمليات الاستشهادية كما ينطبق على أي عملية عسكرية.

٤) ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[1].

ومن أظهر مصاديق بذل النفس لله تعالى، بذلها في القتال، وفي عملية عسكرية جهادية، والعمليات الاستشهادية أرقى مصاديق هذا البذل.

والحقيقة أن كل آيات الجهاد والقتال في سبيل الله تشمل العمليات الاستشهادية دون أن تشذ عنها أي آية، وليس هناك أي طريقة تسمح بتخصيص تلك الآيات بما عدا تلك العمليات، إلا أن يكون هناك مكابرة وعناد فيقال: إنها ليست من القتال في سبيل الله، ولا من الجهاد في سبيله، وهذا أمر يكذبه الوجدان، ولا يحتاج إثبات بطلانه إلى أي بيان.

أما من الروايات:

ففيها الكثير مما ينطبق على العمليات الاستشهادية، نذكر بعضاً منها كنموذج:

---

(١) سورة التوبة، الآية ١١١.

١) فمن ذلك ما عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: إن علي بن الحسين عليه السلام كان يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما من قطرة أحب إلى الله عز وجل من قطرة دم في سبيل الله»[١]. فمن ذا الذي لديه الجرأة ليجزم أن دماء الشهيد الذي يسقط بعملية استشهادية ليست قطرات في سبيل الله؟!

٢) ومن ذلك ما عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «فوق كل ذي بر بر حتى يقتل في سبيل الله فإذا قتل في سبيل الله فليس فوقه بر»[٢].

والحق يقتضي منا أن نقول: إن إثبات مشروعية العمليات الاستشهادية أبسط من أن يحتاج إلى دليل، لأنه إذا توقف تحرير الأرض ورفع الظلم عن العباد على العمليات الاستشهادية، فإن ضمير كل ذي ضمير، وعقل كل عاقل يفرض عليه الإيمان بمشروعية تلك العمليات، والإقرار بأنها مطلوبة لتحقيق ذلك الهدف، وإلاّ فما معنى أن يضن الشخص بنفسه دون أن يحرك ساكناً، وهو يرى الأعراض تنتهك والبلاد تحتل والنفوس تقتل من غير ذنب ولا جرم؟ وما هي قيمة حياة فرد إذا توقف عليها تنفيذ التكاليف الإلهية؟ أوليس من مبادئ ديننا الأساسية التضحية بالنفس من أجل إنقاذ المجتمع ورفع راية الإسلام والمسلمين ونشر عزتهم، ورفع كل ذل ومظلومية عنهم؟

(١) وسائل الشيعة ـ للحر العاملي، طباعة دار الكتب الإسلامية، ج ١١، ص ٦.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠.

أوليس من مبادئ ديننا الواضحة أن ينسى المرء نفسه في سبيل ربه وتحقيق ما أمر به؟

إن الشهيد بأي عملية كان من خيرة المحسنين و﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(١).

قصة النبي يونس عليه السلام:

ويؤيد ما ذكرنا من كون قتل النفس في سبيل الآخرين أمراً مشروعاً من الناحية المبدئية، في نظر العقل والقرآن، ما حكاه القرآن الكريم، إذ قال: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ ﴿١٤١﴾ فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾﴾(٢). قال العلامة الطباطبائي: . . «وركب البحر في فلك مشحون فعرض لهم حوت عظيم لم يجدوا بداً من أن يلقوا إليه واحداً منهم يبتلعه، وينجون بذلك، فساهموا وقارعوا فيما بينهم فأصابت النبي يونس عليه السلام، فألقوه في البحر فابتلعه الحوت ونجت السفينة»(٣).

وهذه الحكاية تدل على أن التضحية بالنفس من أجل إنقاذ المجموع أمر منطقي وعقلائي تماماً، أُتبع كما يتبعه أي مجتمع عقلائي لو ابتلوا بمثل هذه الحال، ورعاية للحالة العقلائية هذه، كانت القرعة هي وسيلة الاختيار، وقد تأكد الجميع بأن الحل المطروح أولى بأن

(١) سورة التوبة، الآية ٩١.
(٢) سورة الصافات، الآيات ١٣٩ ـ ١٤٢.
(٣) تفسير الميزان، ج ١٧، ص ١٦٦.

يتبع، ولذا ساهموا وساهم معهم النبي يونس عليه السلام، ولم يمتنع عن ذلك بحجة حرمة قتل النفس أو تعريضها للهلاك، وهو ما كان يقصد من المساهمة؛ إذ إن إلقاء البدن للحوت لن يؤدي، بحسب ظاهر الأمر لدى أهل السفينة إلا إلى موت الملقى إليه وأكل الحوت له، ولم يكونوا على علم بالتدبير الإلهي، وإلا لبادروا إلى إلقاء النبي يونس عليه السلام من غير حاجة إلى القرعة. وبعد أن جاءت النتيجة لصالح إلقاء النبي عليه السلام لم يعترض، بل ألقى بنفسه أو ألقي في البحر والتقمه الحوت. ولم تعقب الآيات التي تحدثت عن هذه القصة بما يشير إلى أي استنكار إلهي تجاه هذا التصرف، إذ لو كانت تلك الطريقة غير مرضية كان من الطبيعي أن يزال ما يعلق في الذهن جراء الاطلاع عليها، من منطقية ومشروعية مثل ذلك التصرف، وهو ما لم يحصل، وقد جاء في روايات القرعة مدح لتلك الطريقة التي اتبعت، مع أن موردها قتل النفس، مثل ما نقل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ما تقارع قوم فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلا خرج سهم الحق، قال: وأي قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله؟ أليس الله عز وجل يقول: فساهم فكان من المدحضين»[١]. وبهذه الإشارات التي أشرنا إليها حول القصة، نسد الطريق عن أن يقول قائل: إن أهل السفينة ليسوا من أهل الإيمان، فقد ظهر لك أن هذه الخصوصية لا تعطل علينا الاستفادة التي استفدناها.

---

(١) فتح الأبواب ـ للسيد ابن طاووس الحلي، الباب الحادي والعشرون.

تعارض الأدلة:

بقي أن نشير إلى أنه قد يثير بعض الذين تشوشت المسألة في أذهانهم أو يتعمدون تشويه أذهان الآخرين، تشكيكاً بالمشروعية انطلاقاً من معارضة الأدلة التي ذكرناها مع بعض الروايات التي تقدمت، مع أنه ليس في الآيات أي آية تنافي العمومات المذكورة. فقد يحلو للبعض أن يقول هنا: إن الروايات تخصص العمومات القرآنية، فإذا دلت الروايات على حرمة أن يقتل المرء نفسه، تخصص الآيات بما عدا ذلك.

والجواب: **أولاً**: إذا دلت الروايات على حرمة قتل المرء نفسه، فهي لا تتحدث عن خصوص قتل نفسه بيده، بل تتحدث عن قتل نفسه كيفما كان ولو بيد الغير، فلو أريد تخصيص الآيات بها، لوجب القول بعدم مشروعية أي معركة تؤدي إلى أن يقتل فيها بعض المؤمنين، وهذا إلغاء لمشروعية الجهاد وقول بحرمته، لأن هذا هو حال كل قتال، خاصة مع قلة العدد والعدة، والتاريخ مليء بمثل تلك المعارك، فوجب على هذا أن يقال: إن معركة بدر كانت محرمة وهكذا غيرها، لأنها أدت إلى أن يقتل عدد من المؤمنين. هذا كله يدل على أنه لا يمكن أن يكون للروايات شمول لمورد الجهاد والقتال في سبيل الله.

ثانياً: لو فرضنا الشمول، فالنسبة هي العموم والخصوص المطلق، لأن الآيات تتحدث عن مدح القتل في سبيل الله، وكل استشهاد ناشئ عن فعل جهادي، والروايات الناهية عن قتل النفس،

كالآيات الناهية عنه، لو فرضنا شمولها لموردنا فهي إنما تشمله بالإطلاق، كما تشمل غيره، فتكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق، والقاعدة في هذه الأمور تقييد المطلقات والعمومات وفق ما تقتضيه التقييدات والتخصيصات، فيصير مآل الروايات والآيات الناهية إلى أن يستثنى منها ما يكون قتلاً في جهاد في سبيل الله.

ثالثاً: لو أنكرنا ما سبق، وقلنا: إنه مختص بالآيات، أما الروايات فهي تتحدث عن خصوص قتل المرء نفسه بيده، ومن هذه الجهة تكون الروايات أخص من الآيات المادحة لقتل النفس، لأنها مطلقة من جهة كون القتل بيد نفسه أم بيد غيره. لو قلنا هذا لقلنا: إن النتيجة هي كون النسبة العموم والخصوص من وجه، إذ كما أن للروايات جهة خصوص فإن للآيات أيضاً جهة خصوص، لأن الروايات تتحدث عن حرمة قتل المرء نفسه، سواء كان ذلك في جهاد أم في غيره، فتكون نقطة التعارض هي قتل المرء نفسه في عملية عسكرية جهادية في سبيل الله تعالى، ومقتضى إطلاق الآيات مدحه ومقتضى إطلاق الروايات حرمته، ولا شك في أنه إذا تعارض النص القرآني مع نص روائي فالمقدم هو النص القرآني، لما تسالم عليه المسلمون من أن القرآن الكريم، وإن أمكن تخصيص نصوصه بالأحاديث الشريفة، إلا أن هذا عندما تكون النسبة بين الآية والرواية العموم والخصوص المطلق، أما إذا كان هناك عموم وخصوص من وجه، ما يعني التباين في مورد الاجتماع، فهنا يدور الأمر بين العمل بالرواية وبين العمل بالآية، وفي

مثله يكون العمل بالآية لا بالرواية، وعلى هذا تتخصص الروايات بالقتل لا في الجهاد وهو ما لا تتحدث عنه الآيات ولا تنافيه، ويؤول الأمر إلى مسألة الانصراف التي أشرنا إليها سابقاً.

الفتاوى المغايرة:

وبعد كل ما تقدم، فلن يكون هناك أي أثر عملي لأي فتوى مخالفة تفتي بحرمة العمليات الاستشهادية، لأنه إن كان المقصود الحرمة مطلقاً ومبدئياً فهذا لا يمكن لأي عالم أن يتفوه به، ولا لفقيه أن يتبناه، بل لو قال ذلك لشككنا في علمه. وإن كان المقصود أن الحياة ظرفان: ظرف المشروعية وظرف عدمها، وأنهم بإعلان التحريم يشخصون أن الظرف ليس ظرف المشروعية، فهم وإن أصابوا في التقسيم، لكن ليس منهم يؤخذ التحريم، وتحديد أي ظرف هو الظرف الذي نحن فيه، بل يؤخذ ذلك من القادة الحقيقيين، لا منهم خاصة إذا أحيطوا بما يوجب اللوث والتهمة كأن يكونوا أتباع سلطان لا يؤمن بتلك العمليات، أو يؤمن بضرورة الاستسلام للعدو ويعمل على مشاركته في إذلال الأمة، حتى صار يشكل خط الدفاع الأول عنهم. إن قسماً كبيراً من المفتين بالتحريم، ليسوا إلا أبواقاً إعلامية تردد صدى ما يقوله أسيادهم أعداؤنا، في أمريكا وإسرائيل، ولذا لن يستنكف جورج بوش عن أن يدخل في سلك المفتين ويعلن رأيه صراحة باسم الإسلام في هذه العمليات الاستشهادية، ويدعو أتباعه لكي يقوموا بتكليفهم وتعميم هذه الفتوى على سائر الناس. لسنا هنا

في وارد التشكيك بجميع المترددين والذين قد يخطر على بالهم الاحتياط في هذه الموارد، ولا التقليل من شأن أحد، وإنما نتخوف عليهم ومن عدم تعمقهم وتأثيرهم على بعض شباب الساحة فيزرعون الخوف في نفوسهم، ويخلقون فيهم حالة التردد وعدم القدرة على مواجهة العدو، فهؤلاء مسؤولون، وليس لهم أن يستعجلوا الرأي وإبداءه وهم يعلمون أن لازم ذلك الخنوع والاستسلام واستحكام سيطرة العدو على بلاد المسلمين، وعليهم إبداء بعض الحرص على المصالح العليا، وأن يلتفتوا إلى لوازم أقوالهم وأفعالهم، إن كانوا من أهل الإخلاص والوفاء للإسلام ديناً منهجاً ومعتقداً.

مدنيون وعسكر:

ثم إن قوماً ينسبون أنفسهم إلى الاعتدال، ويقولون: إن العمليات الاستشهادية إنما تكون مشروعة، في فلسطين، إذا كانت ضد العسكريين، وهي غير مشروعة ضد المدنيين.

وهذا الكلام ترديد لفكرة رفض العمليات بلبوس آخر، ويحمل في طياته دلائل فساده، ذلك أن مشروعية العمليات الاستشهادية من مشروعية الجهاد نفسه، وليست منفكة عنه لتقيد بقيود منفصلة عن قيود الجهاد ومشروعيته، فكل مورد من موارد الجهاد والدفاع عن الأرض والعرض والنفس، هو أيضاً مورد من موارد تلك العمليات من غير أي تفصيل، وبناء عليه، فإذا كان طرد المحتل الصهيوني واجباً شرعاً، سواء كان يلبس لباساً عسكرياً أم كان يلبس لباساً مدنياً، فإن

طرده يصير واجباً بكل ما يتوفر من أسلحة، فإذا توقف الطرد على العمليات الاستشهادية كانت مشروعة حتى في وجه من يسمى بالمدني، لأن خصمنا وعدونا الذي نجاهده وندفعه عنا، هو كل معتد محتل غاصب، مدنياً كان أم عسكرياً، والفرق بين المدني والعسكري أن الثاني يحمي احتلال الأول، فالمدني المحتل الغاصب يريد أن يعيش احتلاله وغصبه في ظل من يدافع عنه ويحميه، وليس في فلسطين المحتلة مدني صهيوني بريء من تهمة الاعتداء والاحتلال، والله تعالى يقول في كتابه الكريم: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[1]، ولم تشترط الآيات أن يكون المعتدي عسكرياً، بل هي مطلقة شاملة لكل معتد.

إن كل أرض محتلة وكل مستوطن غاز هو ساحة من ساحات الجهاد والقتال المشروع؛ وبالتالي، ساحة من ساحات العمليات الاستشهادية. ومن يريد أن يحمي قسماً من هؤلاء المعتدين بحجة أنهم مدنيون فهو في الواقع يريد أن يحمي اعتداءهم بالنيابة عن جند العدو ليبقى المستوطنون آمنين.

إن كل تلك المحاولات لا تستهدف إلا تعطيل أي قدرة لدى الشعب الفلسطيني وأي شعب مستضعف عن مقاومة العدو المستكبر، سواء صدرت من أعدائنا أم ممن يوهموننا أنهم منا، عن وعي منهم أم عن جهل وغباء.

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٩٤.

شروط المشروعية:

إن كل ما تقدم لا يعني بأي حال من الأحوال أن ينطلق كل فرد منا في عملية استشهادية كيفما كان، وبدون حساب أهمية العملية وتأثيرها في طريق الجهاد وتحرير الأرض، فمع أن هذا النوع من العمليات يمثل أرقى فعل جهادي استشهادي، وصاحبه ينال مرتبة هي فوق مرتبة الجنان بكثير، إلا أنها ذات حساسية ودقة شديدتين بحجم أهميتها وفعاليتها، وحرمة المؤمن عظيمة عند الله تعالى وفي الإسلام، وقتل النفس لا يجوز أن يكون إلا لمسوغ شرعي بحجم الوسيلة، ولذا كان من الطبيعي أن تقنن تلك الوسيلة لتصير خاضعة لجملة شروط يمكن تقسيمها إلى قسمين:

شرعي: بمعنى أن يشخص الولي الفقيه أن هذه المعركة أو أي معركة أخرى تحتاج إلى استخدام هذا الأسلوب، وهذا الشرطْ متحقق في العصر الحاضر وفي المعارك الفعلية التي ابتليت بها الأمة الإسلامية.

ميداني عسكري: وهو تشخيص أهداف العملية ومدى تناسبها مع حجم الفعل، وهذا شأن القادة العسكريين الميدانيين، والذين أخذوا على عاتقهم تنفيذ هذا الفعل الجهادي المبارك.

وختاماً علينا هنا في هذا البحث أن نعترف بأن العمليات الاستشهادية، رغم أن البحث الفقهي يدل على مشروعيتها من دون أي تردد، إلا أن الأذهان والنفوس كانت تضطرب من هذه الفكرة،

وهو اضطراب ناشئ من ضعف النفوس لا من ضعف الدليل، ومما ارتكز في الأذهان على مدى قرون طويلة، من ضرورة الاحتياط في الدماء، مع أنه لا معنى لهذا الاحتياط في فعل الجهاد والدفاع عن بلاد المسلمين إلا التخاذل والاستسلام حتى مع القدرة على الدفاع، ومن هنا ندرك عظمة الإمام الخميني (قده) الذي ملك من العلم بالله وشرعه ما يسمح له بتقديم الموقف السليم في الظرف المناسب، ولذا بارك ذلك الطفل الذي لم يبلغ الحلم أو بالكاد بلغه، والذي فجر نفسه تحت دبابة أثناء الغزو العراقي للجمهورية الإسلامية، أعني به الشهيد حسين فهميده، الذي قال الإمام الخميني في حقه: «إن قائدنا هو ذلك الطفل ذو الاثني عشر عاماً صاحب القلب الصغير الذي يفوق المئات من ألسنتنا وأقلامنا الذي حمل قنبلته ورمى بنفسه تحت دبابات العدو ففجرها محتسياً شراب الشهادة»[١]. وها هو الإمام الذي حسم جدلاً انطلق في لبنان أثناء الاحتلال الصهيوني لجنوب لبنان والبقاع الغربي، حول مشروعية تلك العمليات، فأصدر فتواه في هذا الشأن، وما هي إلا فترة قليلة حتى اصطف وراءه الجميع، ولم يعد هناك من يعترض على تلك العمليات من حيث المبدأ.

وأخيراً: لا أدعي أنني قدمت الجواب الكافي الشافي، وما قدم في هذا البحث ليس إلا محاولة إظهار وجهة نظر مبدئية حول قضية العمليات الاستشهادية، نسأله تعالى التوفيق، وآخر دعوانا، أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) الكلمات القصار ـ من إصدارت الوحدة الثقافية في حزب الله، ص ٧٧.

الفصل الثالث

هبة الأعضاء

تمهيد:

من المباحث التي اهتم بها العالم المعاصر، مبحث هبة الأعضاء، وقد كثرت التساؤلات لدى أتباع الشريعة عن رأي الشريعة في هذا الموضوع، واستفتى الناس مراجعهم، واختلفت آراء المراجع في هذا الموضوع، وتحير الكثير من أهل العلم في تقديم جواب واضح حاسم متعلق به، فهم في حيرة من أمرهم بين الفوائد الإنسانية الجمة المترتبة على النظرة الإيجابية للموضوع، وبين التقيد بما قد يعد في الشريعة دليلاً على المنع.

كان لا بد من تقديم جواب واضح ونظرة مفصلة حول الأدلة المطروحة، سواء للإيجاب أم للسلب، مع ملاحظة بعض الآراء الفقهية المتداولة، مع وضوح أن المسألة لم تطرح سابقاً تحت عنوان هبة الأعضاء، وإن طرحت تحت عنوان تشويه الجثث والمثلة بها أو الجناية على النفس، وهو ما أوجد شبه ارتكاز أعاق تقديم فكرة وافية

كافية في مجالنا هنا. والذي يهمنا هنا بيان ما إذا كانت ثمت مشكلة شرعية في هذا الموضوع وتحديد المحاذير الشرعية إن كانت، وليس لنا غرض ببيان أهمية هبة الأعضاء كقضية اجتماعية أو إنسانية فهذا أمر ربما بات من الواضحات على بعض المستويات.

والبحث هنا يتعلق بجملة أمور:

الأول: في جواز هبة الأعضاء حال الحياة.

الثاني: في جواز هبة الأعضاء حال الموت.

الثالث: في جواز الاستفادة من الأعضاء بدون إذن صاحبها أو وليه بعد أن يموت.

الرابع: في جواز بذل العضو على أن يحفظ في مخزن مخصوص لحين وجود محتاج.

ونظراً لتشابك البحثين الأولين دمجناهما في بحث واحد.

البحث الأول: في جواز هبة الأعضاء:

لم يتعرض جملة من الفقهاء لهذا البحث، حتى المتأخرين منهم الذين عايشوا هذه المسألة المستحدثة. واقتصر جملة منهم على حكم قطع عضو من ميت لزرعه في بدن الحي؛ إلا أن بعضهم قد بحث فيه وأجابوا عن أسئلة بشأنه، مثل السيد الخوئي الذي تساءل في منهاج الصالحين: «هل يجوز قطع عضو من أعضاء إنسان حي للترقيع إذا رضي به؟» ثم أجاب عنه بأن فيه تفصيلاً. «فإن كان من الأعضاء الرئيسية للبدن كالعين واليد والرجل وما شاكلها لم يجز. وأما إذا كان من قبيل قطعة جلد أو لحم فلا بأس به. وهل يجوز له أخذ مال لقاء ذلك؟ الظاهر الجواز»[١].

هو إذن، يجوّز هبة الأعضاء من الحي إلى حي آخر إن لم يكن العضو من الأعضاء الرئيسية، كما يجوّز أخذ مال لقاء ذلك.

وخالفه تلميذه الشيخ جواد التبريزي الذي توقف في جواز بذل العضو في حالة توقف حياة شخص آخر عليه، مع الجزم بالتحريم في غير هذه الحال، من دون تفصيل بين كون العضو من الأعضاء الرئيسية وغيرها[٢].

---

(١) منهاج الصالحين ـ للسيد الخوئي، ج ١، ص ٤٢٦.
(٢) صراط النجاة، ج ١، ص ٣٥٠، و ص ٣٥٣.

ويظهر من الإمام الخميني في «تحرير الوسيلة» التفصيل بين توقف حياة الحي على العضو وبين توقف حياة بعض أعضائه على زرع العضو، فيجوز في الحالة الأولى ولا يجوز في الحالة الثانية. وهو وإن ذكر ذلك بالنسبة للميت فإن الملاك واحد بالنسبة للحي، نعم، لا نستطيع أن نستنتج من كلامه أكثر من هذا المقدار.

لا شك أن حاجة الحي إلى العضو، تارة بحيث تكون حياته مرهونة بهذا العضو، كما هو الحال في الكلية أو القلب، وتارة لا تتوقف عليه حياته وإنما تتوقف عليه حياة العضو لا حياة الشخص، مثل أخذ عين لأعمى. ومن الجلي أنه إذا توقفت على العضو حياة شخص آخر، بحيث لولاه يموت أو يخشى عليه من الموت، وكان استغناء الحي عن العضو لا يشكل خطراً على حياته، فإنه لا شك في جواز هبة العضو حينئذ، بل يجب بذله، غايته أنه وجوب كفائي يسجل على القادرين على هبة الأعضاء، وإن كان جائزاً بالنسبة إلى كل فرد منهم. وقد يصير وجوباً عينياً فيما إذا لم يكن هناك أحد غيره قادراً على البذل في الوقت المطلوب، والذي لو تأخر عنه لتوفي المسلم الحي المحتاج إلى العضو.

وإنما أثبتنا الجواز في هذا المورد، لأنه مهما كانت الاعتبارات التي قد تحول دون بذل العضو للحي، فإن حفظ حياة المسلم أشد أهمية منها، وفي باب تزاحم المصالح والملاكات والوجوه يقدم الأهم

على المهم. ولهذا نستغرب من شيخنا الشيخ جواد التبريزي توقفه في هذه المسألة مع توقف حياة المسلم على أخذ العضو.

وما ذكرناه لا فرق فيه بين أن يكون العضو من الأعضاء الرئيسية والأعضاء غير الرئيسية، نعم، يشترط أن لا يكون العضو المراد بذله من الأعضاء التي يؤدي قطعها إلى موت الواهب، إذ لا نريد أن ننقذ حياة بفقد حياة. وإن كانت القواعد هنا تقتضي أيضاً ملاحظة الحياة الأهم على الحياة الأقل أهمية، فلو فرضنا احتياج نبي إلى قلب ولم يمكن العثور عليه إلا عند حي، فهل يتوقف العقل في جواز بذل القلب للنبي ليبقى حياً، وهل حياة المرء مساوية لحياة النبي من حيث الأهمية؟

ومن هنا لم يفصل السيد الخوئي في هذه المسألة، بل أطلق الجواز، من دون فرق بين كون العضو رئيسياً وعدمه، كما فعل الإمام الخميني أيضاً. نعم، لا تعرض في كلاميهما لحالة التزاحم.

إذن، ينبغي أن يكون محل البحث في الأعضاء التي لا تتوقف حياة المسلم عليها، وفي هذا البحث فصّل السيد الخوئي بين الأعضاء الرئيسية وغيرها.

والحقيقة، فإن القول بالجواز في الأساس لا يحتاج إلى دليل، بل القول بالتحريم هو المحتاج إليه، لأن أصالة البراءة العقلية والشرعية كافيتان في إثبات المطلوب. والبراءة الشرعية ثابتة بمقتضى النصوص الدينية القرآنية وغيرها، نقتصر على ذكر نموذجين منها:

أما من القرآن فقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١].

أما من الروايات فقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»[٢].

بل هي ثابتة بحكم العقل وفق القاعدة العقلية المشهورة: قبح العقاب بلا بيان.

وهذه النصوص والأدلة العامة تذكر عادة في أصول الفقه في بحث أصالة البراءة، وهناك يتم إثبات أن الأصل الأولي الشرعي والعقلي هو الإباحة أو البراءة. وفي تقرير هذا الأصل خلاف إن من جهة حكم العقل أو من جهة حكم الشرع، ولسنا في وارد التفصيل فيه هاهنا فإنه يخرج البحث عن هدفه، لكن حيث أثبتنا هناك أصالة البراءة من الجهتين العقلية والشرعية كان التحريم هو المحتاج إلى دليل.

صحيح أن هذا الأصل لا يثبت إباحة واقعية، على خلاف فيه بالنظر إلى بعض النصوص القرآنية والروائية، إلا أنه يكفينا هاهنا الإباحة الظاهرية، التي يعذر المرء معها في فعل الشيء ما لم يصله النهي.

(١) سورة الجاثية، الآية ١٣.
(٢) الكافي ـ للكليني، ج ٥، ص ٣١٣.

ومن هنا يتجه البحث نحو ما يمكن أن يكون دليلاً على التحريم. وقد ثبت التحريم فيما لو كان التصرف عبثياً من غير غرض عقلائي، إذا كان التصرف بالأعضاء مؤدياً إلى الموت، لأن قتل النفس من دون أي مسوغ شرعي قوي محرم بالقرآن الكريم والسنة الشريفة. وإن كان التصرف يؤدي إلى عطب بعض الأعضاء وتشويه لبدن الإنسان، مثل العين أو اليد أو الرجل ونحو ذلك، فإن هذا هتك لحرمة المؤمن وهو محرم وإن ورضي هو بذلك. إضافة إلى أن هذه المرتبة من الإضرار بالنفس محرمة باتفاق الجميع. وإذا كان التصرف يجعله في معرض الخطر، وإن لم يكن الخطر فعلياً كما لو قطع كلية عبثاً ورمى بها للكلاب، فإنه يجعل نفسه في معرض الخطر إذا احتاج إليها، فهو تصرف محرم أيضاً باتفاق الجميع. وربما تكون هذه التصرفات منافية لشكر الله تعالى، وتعبر عن مرتبة من الجحود وعدم التقدير لما أولانا من نعم وجود هذه الأعضاء.

فمحل البحث إذن، عما إذا كان هناك دليل على التحريم فيما لو كان الهدف من التصرف والتبرع إنقاذ حياة أو إنقاذ عضو، حياً كان المتبرع أو ميتاً. وما يمكن أن يكون دليلاً عليه عدة وجوه، وهي متنوعة، بعضها مشترك بين الميت والحي، وبعضها يختص بالميت، وبعضها يختص بالحي.

الوجوه المشتركة بين الحي والميت:

الوجه الأول: ما ذكره الشيخ جواد التبريزي في «صراط النجاة»

قال: «كل ما يعد ظلماً للنفس وجناية عليها أو على أطرافها غير جائز، ولا فرق في ذلك بين كون العضو رئيسياً أو غيره»[1]. ولا فرق في هذا الوجه بين الحي والميت.

وقد أخذ عنوان الظلم على النفس والجناية عليها أو على أطرافها موضوعاً للتحريم. أما عنوان الظلم على النفس فهذا بحث يتقرر على ضوء العقل لا النص، لأنه عنوان عقلي وليس عنوانا نقلياً. ولا نوافق على أن العقل يرى هذا الفعل بهدف بذل العضو لمحتاج إليه ظلماً على النفس، بل يعتبره من الإحسان. وإنما يعتبر ظلماً على النفس لو كان القطع بهدف أذية النفس وتعذيبها من دون أي هدف عقلائي أو مقصد عقلي يشجع عليه العقل ويرغب به.

نعم، عنوان الجناية على النفس من العناوين الشرعية فيجب العودة إلى الأدلة الدالة على ذلك. علماً أن السيد الخوئي ـ والذي يوافق على تحريم الجناية على النفس في غير إنقاذ حياة ـ يعترف بأنه لا يوجد نص محدد يمكن الاعتماد عليه في هذا الموضوع، إذ أجاب على سؤال موجه إليه عن الفرق بين الأعضاء الرئيسية وغيرها في المسألة، فقال: مجموع ذلك مستفاد من موارد المنع، والترخيص المبتلى بوقوعها لزوماً أو غير لزوم، عمداً أو خطأً.

إذن، هو لا يستند إلى نص محدد، بل يستخلص الجواب من

---

(١) صراط النجاة، ج ١، ص ٣٥٣.

مجموعة نصوص، لا بد من العودة إليها ولو إجمالاً لنقف على مدى صحة هذا الاستنتاج. وسنذكر بعضاً منها فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: إنه تمثيل بالبدن والمثلة محرمة.

وهذا الوجه لو تم لا يوجب تحريم بذل العضو الباطني مثل الكلية، وإنما يحرم خصوص ما كان من الأعضاء الظاهرية التي يؤدي قطعها إلى تشويه البدن مثل قلع عين أو يد ونحوهما. مع أن تحريم المثلة إنما يكون لملاك حرمة المؤمن. ومهما اشتد هذا الملاك فلن يكون أهم من ملاك إنقاذ حياة، لو أريد التمسك بهذا الدليل للتحريم حتى في حال إنقاذ حياة الغير. كما أنه قد لا يكون أهم من ملاك إنقاذ عضو في بعض الأحيان، كما لو كان الحي الذي يريد أن يستفيد من عضو الحي أو الميت أعمى فيمكنه أن يستفيد من إحدى عيني حي آخر.

وسيأتي تتمة لهذا الوجه ومناقشته في الوجه التالي.

الوجه الثالث: إنه هتك لحرمة الحي والميت.

ولو تم هذا الوجه، وسابقه، فلن يكون هناك فرق بين إذن الحي وعدمه، مع أن السيد الخوئي الذي ظاهره الاعتماد على هذا الدليل بالنسبة للميت فصل بين الإذن وعدمه، إذ لا يعقل أن يكون الهتك مباحاً للمرء نفسه ليكون إذنه رافعاً للحرمة، إذ الإذن لا يرفع الهتك. نعم، هو بالإذن تنازل عن هذه الحرمة، لكن هل يجوز له أن

يتنازل عنها؟ وهل إذا تنازل عنها يجوز للآخرين أن يهتكوا حرمته؟ ومن هنا أشكل عليه الشيخ جواد التبريزي في «صراط النجاة» بأنه لا أثر للوصية بالنسبة للميت.

إلا أن الإنصاف أن هذا الدليل في نفسه غير تام، لأن عنوان الهتك إنما كان محرماً لأن فيه تصرفاً مهيناً منافياً لحرمته، ولا شك في التوهين والهتك لو كان القطع لمجرد القطع، وبهدف التشويه. أما إذا كان القطع لا يحدث معه تشويهاً، وكان بهدف حفظ حياة مسلم أو حياة عضو من أعضائه، وإن أحدث تشويهاً، فإنه ليس فيه أي هتك، ولذا لم يكن تصرف الإنسان في نفسه بهذا النحو حال حياته منافياً لحرمته ليكون إذنه بعد موته منافياً لحرمته، بل لو لم يكن هناك إذن ووصية، فإنه إذا كان الفعل في نفسه غير مناف للحرمة، لم يكن هناك أي هتك حتى وإن لم يكن هناك إذن.

ومن هنا سمحوا في حالات معينة بنبش قبر الميت مع أنه عندهم من الهتك، وإذا جاز هذا الهتك أو خرج النبش عن كونه هتكاً في الحالات المذكورة، فبالأولى فيما نحن فيه. مع أن حرمة الهتك ليست من الأحكام الثابتة بأدلة لفظية، بل هي ثابتة بالإجماع فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو عدم وجود أي غرض شرعي راجح أو أرجح من حرمة الميت. وأما العقل، فإنه لا يحكم بقبح الهتك إلا من باب الظلم ولا ظلم مع وجود غرض عقلائي أرجح.

وقد جوز المحقق في «المعتبر» نبش قبر المسلم: «إذا وقع في القبر ما له قيمة جاز نبشه لأخذه صيانة للمال عن الإضاعة»، مع أنه

يعترف أن في النبش مثلة بالميت وهتكاً له[١]. ونحن نعلم أن هذا الاستثناء لم ينشأ من نص قيّد حرمة الهتك، بل من وجود غرض، بحيث كانت الحرمة ثابتة مع عدم وجود غرض وحينها، أي حين يكون الفعل عبثياً أو ذا غرض فاسد يكون الفعل هتكاً، أما مع وجود غرض عقلائي عقلي شرعي معتد به، فالفعل الذي يبدو في حالة هتكاً، لن يكون هتكاً في هذه الحال. مع أن المحقق أطلق: «ما له قيمة» سواء كان للميت أم للورثة أم لغيرهم، فهل قيمة المال الذي جاز النبش لأجله، وانتفى بها الهتك أهم من حفظ حياة مسلم أو حياة عضو من أعضائه.

والعلامة الحلي قبل هذا الاستثناء المجوز لحل النبش، بل سأل عن جواز شق بطنه إذا ابتلع الميت شيئاً «له قيمة كثيرة سواء كان له أو لغيره» فاستشكل فيه ولم يحسم الأمر. فهو من جهة لاحظ حرمة الميت، وأن المال يمكن تحصيله من التركة (ولم يشر إلى حالة ما لو يكن للمالك تركة). ومن جهة أخرى لاحظ أن عدم النبش وعدم الشق فيه تضييع للمال وإضرار بالوارث والمالك[٢].

ومن هنا اختلفوا في جواز النبش فيما إذا كان الهدف نقله إلى المشاهد المشرفة للدفن عندها، فمنهم من رأى ذلك هتكاً، ومنهم من رأى ذلك تعظيماً له[٣].

---

(١) المعتبر ـ المحقق الحلي، ج ١، ص ٣٠٨.
(٢) تحرير الأحكام (ط.ج) ـ العلامة الحلي، ج ١، ص ١٣٥.
(٣) مصباح الفقيه ـ آقا رضا الهمداني، ج١، ق٢، ص٤٢٩.

وقد يتمسك لهذا الوجه أيضاً بما ورد في الأخبار من أن حرمة الميت كحرمة الحي.

١) فمن ذلك ما رواه الحر العاملي عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن حفص، عن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل قطع رأس ميت. فقال: إن الله حرم منه ميتاً كما حرم منه حياً، فمن فعل بميت فعلاً يكون في مثله اجتياح نفس الحي فعليه الدية. فسألت عن ذلك أبا الحسن عليه السلام. فقال: صدق أبو عبد الله عليه السلام، هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله. قلت: فمن قطع رأس ميت أو شق بطنه أو فعل به ما يكون فيه اجتياح نفس الحي فعليه دية النفس كاملة؟ فقال: لا، ولكن ديته دية الجنين في بطن أمه قبل أن تلج فيه الروح، وذلك مائة دينار لورثته، ودية هذا هي له لا للورثة. قلت: فما الفرق بينهما؟ قال: إن الجنين أمر مستقبل مرجو نفعه، وهذا قد مضى وذهبت منفعته، فلما مثّل به بعد موته صارت ديته بتلك المثلة له لا لغيره، يحج بها عنه، ويفعل بها أبواب الخير والبر من صدقة أو غيره. قلت: فإن أراد رجل أن يحفر له ليغسله في الحفرة فسدر الرجل مما يحفر فدير به، فمالت مسحاته في يده فأصاب بطنه فشقه، فما عليه؟ فقال: إذا كان هكذا فهو خطأ، وكفارته عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو صدقة على ستين مسكيناً مد لكل مسكين بمد النبي صلى الله عليه وآله»[1].

---

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٩، ص ٢٤٧.

قال الحر بعد ذلك: رواه الشيخ بإسناده محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن أشيم، عن الحسين بن خالد مثله. ورواه الصدوق بإسناده عن الحسين بن خالد نحوه. ورواه في (العلل) عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن إبراهيم بن هاشم، عن عمرو بن عثمان، عن بعض أصحابه، عن الحسين بن خالد نحوه من قوله: دية الجنين إلى قوله: من صدقة أو غيره. ورواه البرقي في (المحاسن) عن أبيه، عن إسماعيل بن مهران، عن حسين بن خالد مثله.

قال السيد الخوئي: إن هذه الرواية صحيحة على ما رواه البرقي في المحاسن. وأما على ما رواه الكليني والشيخ والصدوق (قدهم) فهي ضعيفة. فإن في سند الكليني محمد بن حفص الذي يروي عنه إبراهيم بن هاشم وهو مجهول. وأما محمد بن حفص الثقة الذي هو وكيل الناحية ومن أصحاب العسكري عليه السلام فلا يمكن أن يروي عنه إبراهيم بن هاشم، ولا يمكن أن يروي هو عن حسين بن خالد. وأما الشيخ فقد رواها بطريقين: في أحدهما: محمد بن حفص المتقدم وفي الآخر: محمد بن أشيم وهو ضعيف. وأما الصدوق فأيضاً رواها بطريقين؛ في أحدهما موسى بن سعدان وعبد الله بن القاسم، والأول ضعيف والثاني مشترك بين الثقة وغير الثقة وفي الآخر إرسال. فالنتيجة أن الرواية صحيحة[1].

(١) مباني تكملة المنهاج ـ السيد الخوئي، ج ٢، ص ٤٢٠.

ثم قال: قد يقال: بأن حسين بن خالد مردد بين الثقة وهو الخفاف وغير الثقة وهو الصيرفي، ولا قرينة على أنه هو الأول، والمفروض أنهما في طبقة واحدة، ولكن قد ذكرنا في كتابنا المعجم مفصلاً بأن المراد من حسين بن خالد المطلق هو الخفاف فلاحظ[١].

وليعلم أن السيد الخوئي رجح في معجمه أن يكون الواقع في سند الشيخ محمد بن أسلم بدل أشيم، وهو في محله وفاقاً لعدة من علمائنا الأجلاء، وليس هنا محل إثبات ذلك. ومحمد بن أسلم مضعف في كلام نقله النجاشي في حقه.

٢) **ومنها** ما رواه عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نجران، ومحمد بن سنان جميعاً، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت؟ قال: عليه الدية، لأن حرمته ميتاً كحرمته وهو حي[٢].

٣) وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل قطع رأس رجل ميت؟ قال: عليه الدية فإن حرمته ميتاً كحرمته وهو حي[٣].

٤) وعنه، عن ابن أبي نجران، عن محمد بن سنان، عن

(١) مباني تكملة المنهاج ـ السيد الخوئي، ج ٢، ص ٤٢٢.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٩١، ص ٢٤٨.
(٣) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٩١، ص ٢٤٩.

عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت؟ قال: عليه الدية لأن حرمته ميتاً كحرمته وهو حي[1].

ورواه الصدوق بإسناده عن عبد الله بن مسكان.

٥) وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عمن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رجل قطع رأس ميت؟ قال: حرمة الميت كحرمة الحي[2].

محمد بن الحسن بإسناده عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن صفوان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أبى الله أن يظن بالمؤمن إلا خيراً، وكسرك عظامه حياً وميتاً سواء[3].

٦) وعنه عن مسمع كردين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل كسر عظم ميت؟ فقال: حرمته ميتاً أعظم من حرمته وهو حي[4].

٧) الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن رجل، عن ذبيان بن حكيم، عن موسى بن أكيل النميري، عن العلا بن سيابة، عن أبي عبد الله عليه السلام: في بئر محرج يقع فيه رجل فمات فيه، فلم يمكن إخراجه من البئر؛ أيتوضأ في ذلك البئر؟ قال: لا

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٩١، ص ٢٤٩.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٩، ص ٢٤٩.
(٣) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٩، ص ٢٥١.
(٤) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١٩، ص ٢٥١.

يتوضأ فيه يعطل ويجعل قبراً، وإن أمكن إخراجه أخرج وغسل ودفن. قال رسول الله ﷺ: «حرمة المسلم ميتاً كحرمته حياً سوياً»(١).

وقد رواها الشيخ الطوسي بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن ذبيان بن حكيم، عن موسى بن أكيل النميري، عن العلا بن سيابة، عن أبي عبد الله عليه السلام.

ورواه الصدوق في (المقنع) مرسلا(٢).

وقد ظهر من هذه الروايات أنها جعلت «حرمة المسلم ميتاً كحرمته حياً» علة لترتيب الآثار الشرعية المترتبة على حرمته حياً، فيكون كل ما يمس هذه الحرمة وهو حي يحرم وهو ميت، وكل أثر ترتب لحفظ حرمة المسلم حياً أو رعاية لحرمته يترتب حالة موته إذا تحقق نفس الموجب. فقطع شيء من البدن فيه الدية وإن لم تكن بنفس مقدارها وهو حي، إلا أن مبدأ إثبات الدية كان لأجل رعاية هذه الحرمة.

وهذه الروايات نسلّم بها لكون بعضها معتبر السند وإن كان بعضها الآخر ليس كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا إثبات أن ما كان يحرم تجاه المسلم وهو حي يحرم تجاهه وهو ميت. فإذا كان الفعل منافياً

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٢، ص ٨٧٥.
(٢) المصدر السابق.

لحرمته حياً يكون منافياً له ميتاً فيحرم، أما إذا لم يكن منافياً لحرمته وهو حي فإنه لن يكون منافياً لحرمته وهو ميت، لأن حرمة المسلم حال حياته ليست أقل شأناً من حرمته حال موته، لنفرض حرمة في حال الموت لم تكن ثابتة حال الحياة. أي إن إثبات حكم حال الموت باعتبار حرمته، فرع ثبوت الحرمة حال الحياة، وليس فيها إطلاق من حيث إن كل فعل ينافي الحرمة؛ نعم، الملازمة مطلقة، وليس كلامنا فيها، بل في موارد صدق المقدم لنعرف صدق التالي. وفي بحثنا هذا لم يثبت أن أخذ عضو من مسلم لزرعه في مسلم آخر محتاج إليه، منافٍ لحرمته وهو حي، فلن يثبت أيضاً أنه مناف لحرمته وهو ميت.

الوجه الرابع: النهي الوارد في بعض النصوص عن قص ظفر الميت أو شعره فكيف بقطع عضوه، يضاف إلى ذلك أولوية المنع بالنسبة للحي، لأن حرمة الميت إنما جاءت من حرمته حياً.

والروايات المشار إليها رواها الحر العاملي في وسائله وهي:

ما رواه عن الكليني محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن فضال، عن بعض أصحابه، عن أبي كهمس، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿٢٥﴾ أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا ﴿٢٦﴾﴾، قال: دفن الشعر والظفر[١].

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١، ص ٤٣٠، باب استحباب دفن الشعر والظفر والسن والدم والمشيمة والعلقة.

ما رواه عن الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن عبد الحميد بن أبي جعفر الفرا قال: إن أبا جعفر عليه السلام انقلع ضرس من أضراسه فوضعه في كفه، ثم قال: الحمد لله، ثم قال: يا جعفر إذا أنت دفنتني فادفنه معي، ثم مكث بعد حين، ثم انقلع أيضاً آخر فوضعه على كفه، ثم قال: الحمد لله يا جعفر إذا مت فادفنه معي[١].

ما رواه عن الشيخ الصدوق في الخصال عن أبيه عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن إبراهيم بن هاشم (أبي ميثم خ ل) عن عبد الله بن الحسين بن زيد، عن آبائه، عن علي، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: أمرنا بدفن أربعة: الشعر، والسن، والظفر، والدم[٢].

وقد دلت هذه الطائفة من الروايات على عدم جواز إبقاء أي جزء من الميت إلا أن يدفن معه، فكيف يجوز زرعه في جسم آخر، وهو مناف للأمر بالدفن؟ إلا أن الرواية غير معتبرة فهي من جهة من روايات سهل بن زياد وهو غير موثق، بل ضعفه جماعة، ومن جهة أخرى فيها إرسال. مع أن بعض هذه الروايات لا يختص بالميت، بل يشمل الحي، ولم يفت العلماء بوجوب دفن بعض تلك الأمور.

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١، ص ٤٣١، باب استحباب دفن الشعر والظفر والسن والدم والمشيمة والعلقة.

(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١، ص ٤٣١، باب استحباب دفن الشعر والظفر والسن والدم والمشيمة والعلقة.

وهنا طائفة أخرى من الروايات رواها الحر في باب غسل الميت:

منها ما رواه عن الكليني محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا يمس عن الميت شعر ولا ظفر وإن سقط منه شيء فاجعله في كفنه[1].

ومنها ما رواه عن الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كره أمير المؤمنين عليه السلام أن يحلق عانة الميت إذا غسل، أو يقلم له ظفر أو يجز له شعر[2].

ومنها ما رواه عن الكليني، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد الكندي، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن أبان بن عثمان، عن عبد الرحمان بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلم ظفره. قال: لا يمس منه شيء، إغسله وادفنه[3].

ومنها: ما رواه عن الكليني عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن إبراهيم بن مهزم، عن طلحة بن زيد،

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٢، ص ٦٩٤.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٢، ص ٦٩٤.
(٣) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٢، ص ٦٩٤.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كره أن يقص من الميت ظفر، أو يقص له شعر، أو يحلق له عانته، أو يغمز له مفصل[١].

ومنها ما رواه عن الشيخ الصدوق عن أبي الجارود: أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يتوفى، أتقلم أظافيره وتنتف إبطاه وتحلق عانته إن طالت به من المرض؟ فقال: لا. ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن أبي الجارود مثله[٢].

وهذه الطائفة نهت عن أن يمس الميت بقص ظفره أو شعره. وهذه الطائفة وإن لم تكن بأجمعها معتبرة السند، إلا أن فيها ما هو معتبر، لكنها هي والطائفة التي سبقتها إطلاقات فلا تأبى عن التقييد إن وجد. ولا شك في وجوده فيما لو توقفت عليه حياة إنسان مسلم، وهو قيد عقلي قطعي، كما أنه قيد شرعي لأن من بديهيات الإسلام حفظ حياة الإنسان. وكذا إذا توقف عليه حياة عضو من أعضائه إن كان العضو رئيسياً لا يعد زرعه من الكماليات.

الوجه الخامس: نجاسة العضو المنزوع باعتباره ميتة، فإذا زرع في جسم حي آخر لأثّر ذلك على صلاته وطهارته.

وهذا الوجه قد تم تجاوزه فقهياً باعتبار أن العضو المزروع في

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٢، ص ٦٩٤.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٢، ص ٦٩٤.

جسم يصبح جزءاً من ذلك الجسم، ويصبح حياً بحياة ذلك الجسم، ويكون محكوماً بالطهارة تبعاً للجسم. ولهذا تفصيل ليس هنا محله.

الوجه السادس: إن العضو المنزوع صار من الميتة وهذا يجب دفنه فلا يجوز زرعه. حتى أنه روي عن رسول الله ﷺ الاهتمام بدفن السن[١]. وقد تقدم ذكر نماذج من هذه الروايات.

وجوابه واضح، فإنه أمر بالدفن في مقابل الإلقاء، ولا شك أن كل قطعة مبانة من ميت يجب دفنها مع الميت وإن كانت مبانة من حي تدفن، لكن هذا الأمر إنما هو بالقياس، أما إذا كان الهدف زرعها في جسم حي للغرض العقلائي والإنساني الذي تتضمنه زراعة الأعضاء، فإنه مهما كانت مصلحة الدفن، فإنها أقل أهمية من مصلحة الزرع، وبالتالي، لن تكون أدلة الدفن مانعة من الزرع.

الوجوه المختصة بالميت:

وهو وجه واحد على حد علمنا، وهو أن العضو مملوك للميت، فلا يجوز التصرف فيه من غير رضا، إن لم يكن قد أوصى بذلك.

ورده الروحاني في فقه الصادق، قال: يرد عليه، أن الإنسان وإن كان مالكاً لنفسه ولأعضائه وأعماله وذمته بالملكية الذاتية، إلا أن حرمة التصرف من هذه الناحية ترتفع بإذن الميت قبل وفاته أو وليه

---

(١) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ١، ص ٤٣١، باب استحباب دفن الشعر والظفر والسن والدم والمشيمة والعلقة.

بعد الموت. وعلى فرض عدم الإذن يباح التصرف من جهة توقف مصلحة أقوى عليه[١].

والوجه الأخير أولى بالاعتبار في محل الكلام، لأن فرض الوجه عدم الوصية، وعدم الإذن قبل وفاته. ونظراً لأهمية التصرف والحاجة إليه يسقط اعتبار إذن الميت إن لم يكن قد تم تحصيله سابقاً، ويكتفى بإذن ولي الميت أو ولي الأمر، وهو ولي من لا ولي له.

الوجوه المختصة بالحي:

وهنا وجهان:

الوجه الأول: أن في نزع عضو من حي لزرعه في حي آخر ضرراً على ذلك الحي، وفي الإسلام قاعدة مشهورة هي: «لا ضرر ولا ضرار»[٢].

وهذا أيضاً محل نقاش لسببين:

الأول: إن «لا ضرر» لم يتفق على معناه، وهل كل فعل مضر محرم أم لا؟ بل هناك نظرية مشهورة تقول: إن معنى «لا ضرر» أنه لا يوجد حكم شرعي إلزامي إيجاباً أو تحريماً، يترتب عليه الضرر؛ فلو ترتب الضرر فهذا يعني ارتفاع الإلزام في حالة الضرر، ولهذا يسقط وجوب الصوم، ولسنا هنا بصدد القول بوجوب النزع حتى يقال: إنه ضرري.

---

(١) المسائل المستحدثة ـ للسيد صادق الروحاني، ص ١٢٣.

(٢) الكافي ـ للكليني، ج ٥، ص ٢٩٢.

الثاني: إنه لو فرضنا حرمة إيقاع كل ضرر على النفس فهو مختص بما إذا لم يكن متداركاً أي لم يكن هناك عوض له، والعوضية لا تعني شيئاً مادياً، بل يكفي أن يكون إحياء عضو في بدن آخر محتاج إليه حاجة ملحة وإن كان يمكنه أن يستغني عنها.

الوجه الثاني: إنه تغيير لخلق الله تعالى، وقد ذكر القرآن الكريم أن هذا فعل الشيطان في قوله تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَـٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[1].

وهذا الوجه مردود، لأنهم أولاً لم يتفقوا على معنى «خلق الله في الآية»، مع أن تفسيره بدين الله أقرب من غيره بقرينة قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[2].

أدلة للجواز:

ربما يستدل على الجواز مطلقاً حتى بالنسبة للأعضاء الرئيسية، وسواء توقفت عليها حياة المسلم أم لا، بقاعدة: «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم». فيجوز للمرء أن يتصرف بماله كما له أن يتصرف بأعضاء بدنه.

وهذا الاستدلال باطل، لعدم وجود هكذا قاعدة بحيث تشمل

(١) سورة النساء، الآية ١١٩.
(٢) سورة الروم، الآية ٣٠.

البدن، فمن يريد إثبات الجواز عليه أن ينطلق من دليل آخر. ولئن اشتهر على ألسنة البعض حديث منسوب[١] إلى رسول الله ﷺ: «الناس مسلطون على أموالهم»، فإن التتبع يفضي إلى عدم وجود هكذا حديث. وإذا كنا نتحدث عن قاعدة متسالم عليها لدى العقلاء، فمن المعلوم أن هذه القاعدة ليست في مقام تشريع ما شك في حليته أو حرمته، بل هي في مقام بيان أن التصرفات المباحة لا يجوز أن تكون إلا من صاحب الملك. فهي فقط في مقام إثبات أو صيانة لملكية المالك حتى لا يتم التعدي على ملكه، وبيان أن الآثار التي شرعت بالنسبة إلى تصرف ما لن تشرع إلا إذا كان المتصرف هو المالك لا غير. فهي بعبارة أخرى تقول: إن التصرف الذي ثبتت إباحته شرعاً هو شأن المالك، ولا تريد أن تقول: إنك لو شككت في حلية تصرف ما، كفت الملكية دليلاً على الإباحة.

مع أنه لو كان لدينا قاعدة تتعلق بالأموال، فليس لدينا قاعدة تتعلق بالنفوس والبدن إلا بمقدار ما يسمح له بتوظيف نفسك عند الغير، فلا يجوز لأحد أن يكرهك على أن تعمل عنده ولا أي نحو من أنحاء التصرفات، لكن هذا لا يعني أن لك أن تفعل بجسمك وروحك ما تشاء بحيث تنتحر مثلاً.

(١) لم يسند هذا المتن إلى رواية عن الرسول ﷺ إلا الشيخ الطوسي في الخلاف، ج ٣، ص ١٧٦، ولم نجد لهذه النسبة أثراً في كتب الحديث لا السنية ولا الشيعية، ولا حتى في الكتب الفقهية المختلفة بين السنة والشيعة، بل ولم يذكرها الشيخ الطوسي إلا في مورد واحد من الخلاف، ولم يذكرها في أي كتاب آخر من كتبه الفقهية. والظاهر أنه اشتبه في ذلك، أو من سهو القلم.

مع أنه أريد التمسك بها فهذا معناه جواز إتلاف العضو الرئيسي، وان لم يكن هناك إنقاذ لحياة الآخرين أو لأعضائهم.

وقد يستدل للجواز إضافة للأصل، وحكم العقل في حالة توقف الحياة على زرع العضو، ببعض الروايات:

منها ما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن أو الماء فأشرب منه وأتوضأ؟ قال: نعم. وقال: يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه، قال حسين: وسأله أبي عن الأنفحة تكون في بطن العناق أو الجدي، وهو ميت. فقال: لا بأس به. قال حسين: وسأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنه فيأخذ سن إنسان ميت فيضعه مكانه. قال: لا بأس[1].

وعن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنه فأخذ سن إنسان ميت فيجعله مكانه؟ قال: لا بأس[2].

وبهذا الخبر استدل جمع من العلماء، على جواز جبر عظم بعظم آدمي، كالحلي في «تذكرة الفقهاء» والشهيد الأول في «الذكرى» والمحقق في «المعتبر» والعاملي في «مدارك الأحكام» على تردد منهم.

(١) تهذيب الأحكام ـ الشيخ الطوسي ج ٩، ص ٧٨.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي، ج ٣، ص ٣٠٢.

قال في المدارك: ولو جبره بعظم آدمي أمكن القول بالجواز لطهارته، ولما رواه الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سأله عن الرجل يسقط سنه فيأخذ سن ميت مكانه قال: لا بأس. ولو قلنا بوجوب دفنه تعين القول بالمنع لذلك[١].

وهو في كلامه هذا يشير إلى إمكانية جبر عظم مكسور بعظم آدمي. وهذا العظم لا بد أن يؤخذ تبرعاً أو بعوض من حي أو ميت، لكنه مما استشكل فيه آخرون[٢].

ولكن التمسك بالرواية المذكورة تشوبه شائبة، لأن جواز استعمال سن ميت، لا يكفي لإثبات جواز نزع أي عضو آخر من أعضاء ميت أو حي، حتى وإن كان من الأعضاء الرئيسية، أو الأعضاء التي تحدث تشويهاً.

لكنك عرفت أن أدلة المنع لا تشمل ما هو محل البحث، فتبقى أصالة الإباحة على قوتها تسمح لنا بالتصرفات المذكورة.

البحث الثاني: في حاجة التصرف إلى الإذن:

وهذا ينبغي عده من البديهيات، ذلك أننا لو أردنا أن نأخذ عضواً من حي، فإنه وإن لم يكن مالكاً حقيقة لأعضائه، لكن له الولاية عليها، وليس لأحد أن يغتصبها منه اغتصاباً، فلا بد من إذنه،

---

(١) مدارك الأحكام ـ السيد محمد العاملي، ج ٢، ص ٣٢٤، راجع أيضاً: الذكرى ـ الشهيد الأول، ص ١٧. المعتبر ـ المحقق الحلي، ج ١، ص ٤٥٠. تذكرة الفقهاء (ط.ج) ـ العلامة الحلي، ج٢، ص ٤٩٦.

(٢) كفاية الأحكام ـ للمحقق السبزواري، ص ١٣.

وإلا تحول الأمر إلى اعتداء، وهو قبيح في العقل، وكل الشرائع الدينية. وإن كان الأخذ من ميت لم يمكن أخذ إذنه قبل موته، ولم يوص بذلك فإنه لا بد من إذن وليه، فإن لم يكن له ولي فالحاكم الشرعي هو الولي في هذه الحال.

البحث الثالث: جواز أخذ العوض عليه:

هل يجوز أخذ العوض المالي مقابل بذل العضو حال الحياة أو بعد الموت أم لا يجوز؟ وعلينا البحث هنا عن هذه القضية بشكل موضوعي بعيداً عن العناوين الأخلاقية التي ترجح عدم أخذ المال، أو تجعله مكروهاً للنفوس، فإن هذه العناوين لا تكفي للحكم بعدم جواز أخذ العوض، وجعله أمراً محرماً.

وربما ينظر لعدم الجواز من باب كراهة نفوسنا لذلك، وهذا لن يكون كافياً للتحريم كما هو معلوم للجميع. فإذا ثبت جواز الهبة فإننا لا نرى ما يمنع من جواز أخذ العوض عليه، فإن كنت غير مسلط على بيع عضو من أعضائك حياً وميتاً، فلن تكون مسلطاً على هبته والتبرع به أيضاً حياً وميتاً، فالسلطنة على البيع والهبة سواء. وليس لدينا أي نص ولا قاعدة تبين أن أخذ المال إزاء ذلك من السحت أو الحرام. ومقتضى القواعد جواز أخذ المال، ولو كان بعنوان العوض عن رفع اليد عن العضو أو مقابل السماح بالتصرف بالعضو وقطعه.

والحقيقة أنه، وإن كانت الأولوية لتشجيع الآخرين على التبرع بالأعضاء من حيث القيمة الأخلاقية، لكن لا يحق لنا أن نعتبر أخذ

العوض عن ذلك منافياً للقيم الأخلاقية. فهل إذا كانت هناك مجاعة، ودفعت الطعام للمحتاجين مقابل ثمن، يملكه المحتاج للطعام، يكون في ذلك ما ينافي الأخلاق؟ وإذا لم يكن المحتاج يملك مالاً وجب على الدولة أن تتحمل تلك المسؤولية أو تدفع العوض، وهكذا الحال في هذه القضية. ولو أريد إخراج القضية من دائرة المكروهات الأخلاقية فلتتول الدولة ذلك، وتقدم عوضاً أو هبة مقابل هبة لتشجع الآخرين على التبرع وتأمين الحاجات البشرية بهذا الشأن.

إن إشعارنا الآخرين بأن أخذ العوض أمر قبيح سيشعرهم بقبح نفس الهبة أيضاً، ولهذا لم تتطور النفوس باتجاه تقبل التبرع بالأعضاء مهما أفتى المفتون، ما لم يتم إظهار ذلك بنحو طبيعي يترك الخيار لمن يشاء بأخذ العوض وعدمه.

ومن هنا قال السيد الروحاني في «فقه الصادق»: «إن العضو له مالية فمن انتفع به يكون ضامناً لعوضه، وتوقف مصلحة أقوى عليه، موجب لجوازه لا يدفع الضمان، كما في أكل مال الغير في المخمصة، وعليه، فلا بد من رد عوضه إلى ورثة الميت»[١].

(١) المسائل المستحدثة ـ للسيد صادق الروحاني، ص ١٢٣.

الفصل الرابع

الإجهاض في الشريعة الإسلامية

مقدمة:

من مفردات الثقافة الغربية التي فرضت نفسها في الساحة الثقافية بين أفراد المجتمع الإسلامي، مفردة الإجهاض، التي بدأ الكثير من مثقفينا والمحتكين بتلك الثقافة، وما أكثرهم في هذه الأيام ولا نبرئ أنفسنا منهم، إذ لا يخلو شخص منا من تواصل مع تلك الثقافة خاصة عبر وسائل الإعلام، وبشكل خاص ما يعرض في الأفلام التي تبين أن لها الأثر الكبير في تكوين الثقافات، إلى درجة أنها غلبت الحس الديني في كثير من الأفراد من غير فرق في ذلك بين الحس الديني الإسلامي أو الحس الديني المسيحي.

وكما تمكنت وسائل الإعلام تلك من تركيز جملة من مفردات تلك الثقافة على صعيد العلاقات بين بني الإنسان خاصة بين الرجال والنساء، وهو الدور الذي لعبته الأفلام المصرية في حقبة من الزمن مضت، فقد تمكنت وسائل الإعلام من إضفاء نوع من التفهم لمسألة

الإجهاض أحياناً والتعاطف معها أحياناً أخرى، حتى صار ذلك أمراً ممارساً في مجتمعاتنا الإسلامية. وقد أدى تغلغل تلك الثقافة إلى أن صارت فكرة مقبولة حتى لدى بعض الأذهان التي يفترض فيها أن تحفظ أصالة الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية بعيداً عن أي تأثر بالغرب. ولئن تستر بعضهم تحت شعار التجدد والنظرة الجديدة إلى الشريعة الإسلامية، فهذا لن يلغي حقيقة أنه يعكس تناغماً مع الأفكار القائمة على مبدأ إلحادي رافض للتدخل الإلهي في حياة البشر، ولذا تجد أن همّ جملة من تلك الأذهان السعي لتحقيق ذلك التناغم من خلال إدراجه تحت عنوان «عدم وجود الدليل المانع من ذلك». وهذا الفقدان يعكس في الحقيقة عدم انصهار تلك الأذهان في المفاهيم الإسلامية والروحية الإسلامية. ومن المعلوم أن بعض الأحكام الشرعية تعتبر من المسلمات بين أهل الشريعة الإسلامية، وبلغت في البداهة مرتبة الاستغناء عن الدليل. لكن إذا انسلخنا عن صفة «المتشرعة»، واندمجنا مع مجتمعات أخرى، وتأثرنا بها مهما كان سبب التأثر، فسوف نشعر بالغربة عن تلك الأحكام. وهذه الغربة ستؤدي بنا إلى رفضها، ثم البحث عن دليل يبرر ذلك الرفض.

ومن هنا، لن نستهجن وجود ميل مسبق لدى بعض الأذهان لتبرير الإجهاض في حالات يرفض المسلم العادي تبريرها، ربما لأن المسلم العادي كان ألصق بالشريعة من بعض الأذهان، حتى وإن ادعت لنفسها مراتب علمية عالية. ومن هنا لن تستغرب لو سمعت أن

بعض تلك الأذهان تميل إلى تبرير ما يعرف بين أهل الغرب والمثقفين المتأثرين بالثقافة الغربية باسم «الموت الرحيم» الذي يعني السماح بقتل شخص لمجرد أنه يتألم ألماً لا يحتمله، علماً أنه لو كان لا يحتمله لمات من فوره، وعلماً أن الموت الرحيم ليس إلا قتلاً يراد تجميل اسمه، وهو ما لا يمكن أن يغير من قبح الأفعال شيئاً. وليست هذه العناوين هي محل بحثنا هنا، بل محل البحث هو «الإجهاض». فقد كثرت المطالبة بتشريعه وجعله أمراً مباحاً، إما بشكل اختياري مطلقاً، وإما بشكل محدود بحدود لم يحرز رضا الشريعة بها؛ مثل أن يشرع الإجهاض لأجل الحد من عدد السكان، أو أن يشرع الإجهاض لأجل أن العلم قد كشف عن أن الجنين سيولد مشوهاً، أو مثل أن الجنين قد تكوّن نتيجة علاقة محرمة أو علاقة لا يريد الشخص إظهارها، فيكون الإجهاض وسيلة من وسائل الحد من النمو السكاني، ووسيلة من وسائل التخلص من الجنين المشوه تمهيداً للتخلص من عبء تربيته وعبء البلاء المترتب على تولده، ووسيلة من وسائل تجنب الفضيحة. ومع غض النظر عن الأدلة التي قد تثار لبيان حلية الإجهاض، أو مبررات الدعوة لتشريعه وإباحته، فإن الروحية التي تنطلق منها تلك الدعوات هي روحية فاسدة.

أما الحد من عدد السكان أو تقليل عدد أفراد الأسرة بسبب مشاكل مالية فهذا مخالف للنصوص الدينية قطعاً، فقد نهت الآيات القرآنية عن قتل الأولاد خشية الفقر، كما نهت الروايات والنصوص

عن هذا التفكير، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في سند صحيح قوله: «لما لقي يوسف أخاه قال: كيف استطعت أن تتزوج بعدي؟ فقال: إن أبي أمرني. فقال: إن استطعت أن يكون لك ذرية تثقل الأرض بالتسبيح فافعل»[١]، كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «أكثروا الولد أكاثر بكم الأمم غداً»[٢]، وعن الإمام الكاظم عليه السلام أن شخصاً كتب إليه: إني اجتنبت طلب الولد منذ خمس سنين، وذلك أن أهلي كرهت ذلك، وقالت: إنه يشتد علي تربيتهم لقلة الشيء فما ترى؟ فكتب عليه السلام: أطلب الولد فإن الله يرزقهم»[٣]، ولا شك أن هذا المفهوم «الله هو الرازق» يتوقف على مفهوم آخر هو مفهوم التوكل على الله تعالى، وهو من جملة المفاهيم التي ضاعت في هذه الأمة أو في أغلب أفرادها.

طبعاً، لا نريد أن نقول في هذه المقدمة التي قدمناها: إن كل من قال بحلية الإجهاض في مرحلة من عمر الجنين فهو بالتأكيد ينطلق من خلفية غير صحيحة، بل ربما كان للبعض مبررات علمية وفقهية مقبولة وإن كانت خاضعة للنقاش. وإنما أردنا بتلك المقدمة أن نشير إلى ما هو قائم بوجه عام. وعلى كل حال، لا بد من الدخول في مسألة الإجهاض من وجهة نظر شرعية، وهل يجوز أم لا يجوز، وهل يمكن أن نجد حالة يجوز فيها الإجهاض أم لا يمكن؟

---

(١) وسائل الشيعة، الباب الأول من أبواب أحكام الأولاد، ح ٣.
(٢) المصدر السابق، الحديث ٨.
(٣) وسائل الشيعة، الباب الثالث من أبواب أحكام الأولاد، ح ١.

وقد جرت عادة جمع من الباحثين في الإجهاض، في دائرة البحث الشرعي، أن يقسموا البحث إلى العناوين التالية: الإجهاض بعد ولوج الروح. الإجهاض قبل ولوج الروح. وعلى التقديرين تارة يكون هناك خطر على الأم من عدم الإجهاض وتارة لا يكون. قتل الجنين خارج الرحم، كما يثار ذلك أحياناً في التلقيح الصناعي خارج الرحم أو في الاستنساخ. ولن نلحظ في هذا البحث الدواعي التي لا يعترف بها الدين الإسلامي مثل الدواعي التي أشرنا إليها سابقاً.

١) الإجهاض بعد ولوج الروح ولم يكن هناك خطر على حياة الأم:

من المعلوم أنه إذا ولجته الروح فإنه صار يصدق على الجنين أنه نفس، وأنه إنسان، ولا يتوقف صدق هذه العناوين على الخروج من الرحم، وعليه تصير كل الأدلة الدالة على حرمة قتل النفس بغير حق شاملة لهذا المورد كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَقْتُلْنَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٣]، وقوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا

(١) سورة الممتحنة، الآية ١٢.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥١.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٤٠.
(٤) سورة الأنعام، الآية ١٥١.

أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾[١]، ولا يبدو أن هناك خلافاً بين العلماء في حرمة ذلك.

فرع: قتل الأجنة خارج الرحم بعد ولوج الروح:

وهذا الفرع يتضح حاله مما سبق أيضاً، لأن عنوان النفس وعنوان الإنسان صادق على هذا الجنين وإن كان خارج الرحم، وبالتالي، تشمله كل الأدلة السابقة الدالة على حرمة قتله.

٢) الإجهاض قبل ولوج الروح ولم يكن هناك خطر على حياة الأم:

وهنا معركة الآراء، وهنا الخلاف قد غدا كبيراً في هذه الأيام وإن لم يكن كذلك سابقاً. ولنذكر بعض الأقوال في هذا المجال:

قال الشيخ المفيد في «المقنعة»: «وإذا شربت دواء فألقت حملها كان عليها دية ما ألقته بحساب ما ذكرناه في النطفة إلى الجنين، فإن قتلته بعد ولوج الروح فيه فعليها دية كاملة لأبيه، ولا ترث هي من الدية شيئاً، لأنها قاتلة، والقاتل لا يرث المقتول عمداً كما ذكرنا»[٢]. ومراده من قوله: «كما ذكرنا» ما ذكره في بحث آخر من أن للنطفة مقداراً محدداً من الدية وللعلقة مقدار محدد وهكذا سائر مراحل تشكل الجنين، وسيأتي ذكر بعض الكلام في هذا الأمر، كما أن مراده من أنها لا ترث من الدية ما يشمل الدية على النطفة وسائر مراحل

(١) سورة الإسراء، الآية ٣١.
(٢) المقنعة، ص ٧٦٣.

الجنين قبل ولوج الروح وقد علل المنع بأنها قاتلة، وهذا يعني أن القتل صادق في هذا المورد.

وقال الشيخ الطوسي في «النهاية»: «والمرأة إذا شربت دواء لتلقي، كان عليها الدية بحساب ما ذكرناه لورثة الولد، ولم يكن لها من ميراثه شيء»[1]، وإذا حللنا سبب المنع من الميراث يتبين أنه القتل والقاتل لا يرث من يقتله إن كان من ورثته.

وقال القاضي ابن البراج في «المهذب»: وإذا زنت امرأة وحملت من الزنا وشربت دواء فألقت الجنين سقطاً، كان عليها الحد للزنا والتعزير لفعلها[2].

وفي «رياض المسائل» للسيد علي الطباطبائي: ولو ألقته المرأة مباشرة أو تسبيباً، بأن شربت دواء مثلاً فطرحته فعليها دية ما ألقته لورثته، ولا نصيب لها منها بلا خلاف للأصول، مضافاً إلى النصوص. ففي الصحيح فيمن شربت ما أسقطت به قال: فهي لا ترث من ولدها من ديته، قال: لا، لأنها قتلته[3].

وفي «حواشي» الشرواني: ولو دعتها ضرورة إلى شرب دواء فينبغي كما قال الزركشي: إنها لا تضمن بسببه وليس من الضرورة

(١) النهاية ـ للشيخ الطوسي، ص ٧٧٩.
(٢) مهذب ابن البراج، ج ٢، ص ٥٥٢.
(٣) رياض المسائل، طبعة حجرية، ج ٢، ص ٥٦١.

الصوم ولو في رمضان إذا خشيت منه الإجهاض، فإذا فعلته فأجهضت تضمن كما قال الماوردي لأنها قاتلة[١].

وفي «حاشية رد المختار» لابن عابدين: قال في النهر: بقي هل يباح الإسقاط بعد الحمل؟ نعم، يباح ما لم يتخلق منه شيء ولن يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوماً، وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح وإلا فهو غلط، لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة، كذا في الفتح وإطلاقهم يفيد عدم توقف جواز إسقاطها قبل المدة المذكورة على إذن الزوج. وفي كراهة الخانية: ولا أقول بالحل، إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه، لأنه أصل الصيد فلما كان يؤاخذ بالجزء فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا، إذ أسقطت بغير عذر. وقال ابن وهبان: ومن الأعذار أن ينقطع لبنها بعد الحمل وليس لأبي الصبي ما يستأجر به الظئر ويخاف هلاكه. ونقل عن الذخيرة: لو أرادت الإلقاء قبل مضي زمن ينفخ فيه الروح، هل يباح لها ذلك أم لا؟ اختلفوا فيه وكان الفقيه علي بن موسى يقول: إنه يكره فإن الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة، فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم ونحوه في الظهيرية. قال ابن وهبان: فإباحة الإسقاط محمولة على حالة العذر أو أنها لا تأثم إثم القتل. وبما في الذخيرة تبين أنهم ما أرادوا بالتحقيق إلا نفخ الروح، وإن قاضي خان مسبوق بما مر من التفقه، والله تعالى الموفق. انتهى كلام النهر.

---

(١) حواشي الشرواني ـ للشرواني والعبادي، ج ٩، ص ٤٣.

وعن الحنفية: «والجنين الذي استبان بعض خلقه بمنزلة الجنين التام في جميع هذه الأحكام (المتعلقة بالدية) لإطلاق الأحاديث، ولأنه ولد في حق أمومية الولد وانقضاء العدة والنفاس وغير ذلك، فكذا في حق هذا الحكم ولأنه بهذا القدر يتميز من العلقة والدم فكان نفساً والله تعالى أعلم»(١).

وعن الشافعية: «وإذا ألقت امرأة لحماً بسبب جناية عليها فيجب فيه غرة إذا قالت القوابل فيه صورة خفية على غيرهن، وتجب الغرة أيضاً إذا ألقت امرأة لحماً لا صورة فيه أصلاً تعرفها القوابل ولكن قلن: إنه لو بقي ذلك اللحم لتصور وتخلق كما تنقضي به العدة وذلك إذا كانت مضغة. أما لو ألقت علقة لم يجب فيها شيء قطعاً كما لا تنقضي به العدة»(٢).

وعن المالكية: «في إلقاء الجنين بسبب ضرب أو تخويف لغير وجه شرعي أو بسبب شم ريح عفنة أو فتح كنيف إن كان علقة ـ دم لا يذوب من صب الماء الحار عليه ـ سواء أكانت الجناية خطأ أو عمداً من أجنبي أو أم كشربها ما يسقط به الحمل فأسقطته ذكراً أو أنثى كان، من زوج أو زنا، فيجب فيه عشر واجب أمه، فإن كانت الأم حرة وجب عشر ديتها وإن كانت الأم أمة وجب فيه عشر قيمتها. . وإن جنى أب فعليه عشر دية أم الجنين لغيره ولا يرث منه. .»(٣).

---

(١) كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ـ لعبد الرحمن الجزيري، طباعة دار الكتب العلمية، الجزء الخامس، ص ٣٢٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٣٠.

وعند التدقيق في كلمات العلماء ممن نقلنا كلامهم وغيرهم سنجد أن المبرر الذي قد يطرح لبيان حلية إسقاط الجنين قبل أن تنفخ فيه الروح أنه لا يصدق عليه أنه نفس، وبالتالي، لا يصدق عنوان القتل، فلا يبقى موضوع واضح يفيد التحريم والأصل البراءة.

هذا ويمكن الاستدلال على الحرمة هنا بوجوه:

الأول: ما تقدم من الآيات، فإن الجنين يصدق عليه أنه ولد وإن لم تلجه الروح، وبالتالي، يشمله قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾. كما أن عنوان القتل يصدق في حال الإجهاض، لأنه لا يتوقف على أن يكون هناك روح، بل يكفي في تحقق عنوان القتل منع نموه بحيث يصير قابلاً لتقبل الروح، بل صرحت بعض الروايات التي سيأتي ذكرها بأن هذا من القتل وإن كان المسقط نطفة.

ومما يؤيد صدق «الولد» على الجنين وإن لم تلجه الروح، ما ورد في بعض الروايات من استحباب تسمية السقط مهما كان وضعه، فقد روى عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد بسنده عن أبي البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سموا أسقاطكم فإن الناس إذا دعوا يوم القيامة بأسمائهم تعلق الأسقاط بآبائهم فيقولون: لم تسمونا، فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، هذا من عرفناه أنه

ذكر سميناه باسم الذكور، ومن عرفنا أنها أنثى سميناها باسم الإناث. أرأيت من لم يستبن خلقه كيف نسميه؟ قال: بالأسماء المشتركة..[١].

الثاني: ما ورد في روايات كثيرة من أن في الجنين دية تختلف باختلاف كونه نطفة أو علقة أو مضغة أو اكتملت له أربعة شهور حيث تكون قد نفخت فيه الروح. وهذه الروايات قد بلغت حد التواتر تجمع كلها على أنه لا بد من الدية وإن وقع الخلاف بين علماء المسلمين في تحديد مقدار الدية الواجب دفعها. ونذكر لذلك نماذج:

منها ما رواه الشيخ الصدوق أيضاً بسند معتبر عن طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام، في امرأة حبلى شربت دواء فأسقطت قال: «تكفر عنه».

والتكفير عن الشيء لا يكون إلا إذا كان الفعل في طبعه يكون محرماً، كما أن المراد بالتكفير هنا دفع الدية والله العالم.

ومنها ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما بسندهما عن المغيرة، أن عمر بن الخطاب سئل عن إملاص المرأة فقال: أيكم سمع من النبي صلى الله عليه وآله شيئاً؟ فقلت: أنا. فقال: ما هو؟ قلت: سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: فيه غرة عبد أو أمة فقال: لا تبرح حتى تجيئني بالمخرج فيما قلت، فخرجت فوجدت محمد بن مسلمة فجئت به فشهد معي أنه سمع النبي صلى الله عليه وآله يقول: «فيه غرة عبد أو أمة»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة، الباب ٢١ من أبواب أحكام الأولاد، ح ٢.
(٢) صحيح البخاري، ج ٩، ص ١٢٦، وصحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٠٤.

ومنها ما رواه ابن أبي شيبة الكوفي في مصنفه بسنده عن مغيرة عن إبراهيم قال في امرأة شربت دواء فأسقطت، قال: تعتق رقبة وتعطي أباه غرة.

ومنها ما رواه الكليني في الكافي بسند صحيح عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة. فقال: عليه عشرون ديناراً. فقلت: يضربها فتطرح العلقة. فقال: عليه أربعون ديناراً، فقلت: يضربها فتطرح المضغة، فقال: عليه ستون ديناراً، فقلت: يضربها فتطرحه وقد صار له عظم، فقال: عليه الدية كاملة، وبهذا قضى أمير المؤمنين عليه السلام[(١)].

ومنها ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله في عدة روايات في أنه قضى على من أفزع امرأة فأسقطت جنيناً بأن عليه غرة وصيف عبد أو أمة[(٢)].

ولسنا هنا في وارد البحث في مقدار الدية الواجب دفعه على من أسقط جنين امرأة أو على المرأة إذا أسقطت جنينها، حيث اختلفت الروايات في تقديره، واختلف المسلمون فيما هو الثابت، فهذا له بحث آخر، والمهم بالنسبة لنا من هذه الروايات مبدأ ثبوت الدية، وهو أمر معلوم من تلك الروايات وغيرها. ولا شك أن ثبوت الدية يقتضي تحريم الفعل في حال الاختيار. صحيح أن الدية تثبت حتى

(١) وسائل الشيعة، الباب ١٩، من أبواب ديات الأعضاء، باب ديات النطفة والعلقة والمضغة والعظم، ح٤.

(٢) راجع: وسائل الشيعة، الباب ٢٠ من أبواب ديات الأعضاء، وفيه عدة روايات بهذا المعنى.

في حال الخطأ وهو ما لا إثم فيه لكن شأن الدية أن يكون الفعل محرماً في حال العمد والاختيار، هذا هو المرتكز في مسألة الديات عموماً. وبعبارة أخرى: الدية تثبت حيث الجناية، والجناية في حال العمد والاختيار حرام بلا ريب، ولذا عبر العلماء في كثير من كلماتهم عن ذلك الفعل بأنه جناية، وإن اختلف العلماء في ثبوت كفارة القتل في حال إسقاط الجنين إذا لم تكن قد ولجته الروح، إذ المحكي عن الشافعي ثبوتها إضافة إلى الدية، وهو المحكي عن ابن الجنيد أيضاً، وذهب آخرون إلى عدم ثبوتها، كما اختلف العلماء في ثبوت الدية الكاملة بالموت بعد ولوج الروح، وهذه اختلافات لن ندخل في بحثها هنا لأنها خارجة عن محل كلامنا.

الثالث: ما دل من الروايات على أن إسقاط الجنين قتل أو أنه محرم منهي عنه.

فمن تلك الروايات ما رواه الشيخ الكليني في الكافي بسند صحيح عن أبي عبيدة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة شربت دواء وهي حامل، ولم يعلم بذلك زوجها، فألقت ولدها. فقال: «إن كان له عظم، وقد نبت عليه اللحم، عليها دية تسلمها لأبيه. وإن كان حين طرحته علقة أو مضغة فإن عليها أربعين ديناراً أو غرة تؤديها إلى أبيه. قلت له: فهي لا ترث ولدها من ديته مع أبيه؟ قال: لا، لأنها قتلته فلا ترثه»[١].

(١) الكافي ـ للكليني، ج ٧، ص ١٤١.

وقد روى هذه الرواية الشيخ الصدوق أيضاً في كتابه «الفقيه»[١]. ورواها الشيخ الطوسي في «التهذيب» أيضاً[٢].

ورواها الكليني في «الكافي» أيضاً مع بعض الاختلاف، بسند صحيح عن أبي عبيدة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام: في امرأة شربت دواء وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها. فقال: إن كان عظماً قد نبت عليه اللحم وشق له السمع والبصر فإن عليها ديته تسلمها إلى أبيه. قال: وإن كان جنيناً علقة أو مضغة فإن عليها أربعين ديناراً أو غرة تسلمها إلى أبيه. قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديته؟ قال: لا، لأنها قتلته[٣].

وقد روى هذه الرواية الشيخ الصدوق في «الفقيه» بسند صحيح أيضاً عن أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام[٤]. كما رواها الشيخ الطوسي في «الاستبصار»[٥] و«تهذيب الأخبار»[٦].

وهذه الرواية الصحيحة قد صرحت بتحقق عنوان القتل على فعل المرأة في حالتي ولوج الروح وعدمها، حتى إذا كان ما طرحته علقة أو مضغة.

---

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣١٩.
(٢) تهذيب الأخبار ـ للشيخ الطوسي، ج ١٠، ص ٢٣٨.
(٣) الكافي ـ للكليني، ج ٧، ص ٣٤٤.
(٤) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٤٥.
(٥) الاستبصار، ج ٤، ص ٣٠١.
(٦) تهذيب الأخبار ـ للشيخ الطوسي، ج ١٠، ص ٢٨٧.

ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في «الفقيه» بسند معتبر عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها قال: لا. فقلت: إنما هو نطفة. قال: إن أول ما يخلق نطفة[١].

وهذه الرواية صرحت بالنهي عن ذلك الفعل الذي يهدف إلى إسقاط ما في بطنها وإن كان نطفة.

هذا ما يمكن أن يستدل به على التحريم. فهل هذا الاستدلال تام، سؤال نترك للقارئ أن يقارن بين الأدلة ويبحث ويتأمل.

فرع: قتل الأجنة خارج الرحم قبل أن تلجها الروح:

ذكر السيد الخوئي في أجوبة بعض الاستفتاءات أنه يجوز قتل الأجنة خارج الرحم إن لم تكن قد ولجتها الروح، مستدلاً على ذلك بأن الدليل المانع من قتل الأجنة المذكورة مختص بما إذا كان في الرحم، أما خارجه فإن الحرمة معلقة على صدق النفس وهو لا يكون إلا إذا ولجته الروح.

وقد استغرب البعض هذا التفصيل، إذ إن هذه الأحكام ليست من الأحكام التعبدية التي لا يمكن فهم موضوعاتها حتى يقتصر فيها على القدر المتيقن ويكون الخارج عنها مشمولاً لأصالة البراءة. فإن المستفاد من الأدلة التي سبق ذكرها والتي دلت على حرمة إجهاض

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٧١.

الجنين، وإن لم تلجه الروح، وجوب حفظ تلك الأجنة من حين تشكل النطفة، ولا خصوصية للوجود في الرحم كما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع، لأن الرحم مجرد وعاء لا دخل له بالحكم ولا بموضوع الحكم. فما هو الفرق بين العلقة إن وجدت داخل الرحم أو وجدت في رحم اصطناعي مثلاً؟ فالحكم منصب على عنوان العلقة وعنوان النطفة والمضغة وهكذا. نعم، لو كان الحكم معلقاً على كون الفعل يشكل أذى للمرأة الحامل، لأمكن التفصيل والحال أنه ليس كذلك قطعاً، وإلا لوجب أن تكون دية إسقاط الجنين إن لم تلجه الروح ملكاً للمرأة تعويضاً عن الأذى الذي لحقها والحال أن الدية تورث، ولوجب أن لا تدفع المرأة شيئاً من الدية للورثة، فدفع الدية للورثة والتعاطي مع الإجهاض على أنه جناية وقتل يكشف عن أنه لا خصوصية للوجود في داخل الرحم ليجوز قتل الجنين خارج الرحم.

٣) الإجهاض بعد ولوج الروح وقبله إن كان هناك خطر على حياة الأم:

لو كان هناك خطر على حياة الأم، ونعني بالخطر أنها علمت أو اطمأنت بأنه إذا استمر حملها فإنها ستموت، وهنا صور: إذ تارة يموت الجنين بموتها وتارة لا يموت، وفي الصورة الأولى: يكون الأمر دائراً بين أن يموت كلاهما، وبين حفظ حياة الأم من خلال إماتة الجنين، ولا شك أنه يجوز الإجهاض في هذه الحال، لأن الولد ميت على كل حال، وإذا لم يحصل الإجهاض فإنها ستموت أيضاً.
أما في الصورة الثانية: ففي هذه الحال يدور الأمر عندنا بين الإبقاء

على حياة الأم المستلزم للإجهاض وبين الإبقاء على حياة الولد المستلزم لموت الأم، وهذه الصورة وإن كانت بحسب الشكل من صور التزاحم التي لا بد أن يلحظ فيها الأهم من الأمرين، إلا أنه يمكن الخروج من حالة التزاحم، من خلال اعتبار الإجهاض وسيلة تدافع بها الأم عن حياة نفسها. ثم لو فرضنا استقرار الأمر على كونه من حالات التزاحم، ومع ذلك يمكن ترجيح حياة الأم المستلزم لجواز الإجهاض، لأنه لا ضمانة بأن الولد سيولد حياً ومجرد توقع خروجه حياً لا يعني أنه سيكون كذلك، إذ إن عدد الأولاد الذين يولدون أمواتاً ليس بالعدد القليل، وهنا نكون بين حفظ حياة معلومة وبين حفظ حياة غير معلومة، وحفظ الحياة المعلومة أولى. أو نصور الأمر من دوران الأمر بين حياة مستقرة، وحياة غير مستقرة وهذا يكفي لترجيح حياة الأم واعتبارها أهم أو محتملة الأهمية.

هذا كله لو كان في الجنين روح؛ أما لو لم يكن فيه روح، فإن التزاحم مفقود لأنه يدور الأمر بين روح وبين ما لا روح فيه. غايته إنه قد تصير فيه الروح لاحقاً، وهذا يكفي لتقديم حياة الأم على حياة الجنين، بل التعبير بحياة الجنين هنا فيه تسامح، وإنما الصحيح أن يقال: ترجيح حياة الأم على استمرار نمو الجنين إلى أن تدخل فيه الروح.

٤) هل يجوز منع النطفة من الانعقاد أم لا يجوز؟

ليس هناك في الأدلة ما يمنع من ذلك، فلو فرضنا أنه أمكن، وهو كذلك في هذه الأيام، يمكن استخدام وسيلة طبية تمنع من انعقاد

النطفة؛ أي تلقيح البويضة بالحيوان المنوي، فإنه ليس هناك ما يمنع من ذلك وكل ما تقدم يدل على أن المرتبة الأولى التي يحرم إسقاطها من مراتب تشكل الجنين هي مرتبة النطفة، أما ما دون ذلك فليس هناك ما يدل على حرمته. لكن قد يظن وجود ما يدل على ذلك من خلال النصوص الدالة على أنه من أفزع رجلاً حال الجماع أدى إلى عزل المني خارج الرحم فإن عليه دية محددة. ولئن صحت تلك الروايات فإنها لا تدل على حرمة المنع من انعقاد النطفة لما دل على جواز العزل اختياراً ولما دل على أن الحرمة معلقة على انعقاد النطفة، والمفروض أنها لم تنعقد بعد. وهذا بحث لن نفصل فيه، ونكتفي بهذا المقدار من مبحث الإجهاض. وآخر دعوانا، أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الخامس

مقالة في الاستنساخ

مقدمة:

أدى تطور العلوم والتكنولوجيا إلى ظهور موضوعات جديدة ذات أثر على الحياة الإنسانية، تعد من مستحدثات المسائل، استوجبت تحصيل رأي الدين فيها، ومعرفة ما يسوغ فعله في الحياة على إثر تلك التطورات. وتختلف هذه التطورات فيما بينها من حيث الخطورة والحساسية. ولم يكن العلماء بمعزل عن تلك المستحدثات، فقد أنشأوا مباحث مستقلة خاصة بها أدرجوها تحت عنوان «مستحدثات المسائل»، مثل التلقيح الصناعي، والاستنساخ، وهبة الأعضاء، ونحو ذلك من المستجدات التي لم يكن لها محل للبحث في العصور التي مضت، لأنها بكل بساطة لم تكن معروفة.

وهنا تظهر من جديد مسألة العلاقة بين العلم والدين، وهل العلم يصادم الدين أم يتوافق معه؟ وربما استغل بعض الملحدين بعضاً من تلك التطورات، وخاصة مسألتي التلقيح الصناعي والاستنساخ،

وبشكل أخص الاستنساخ، ليؤكد بعض النظريات المادية حول الكون والحياة، أو بعض التفسيرات التي يقدمها بعض علماء الاجتماع حول الدين ونشوئه، ليؤكدوا نتيجة مفادها: «إن ما كنا ننسبه لإله خالق للكون قد ثبت أنه تحت سيطرة الإنسان، وبذلك تنتفي الحاجة إلى الحديث عن الإله». وقد يجد هؤلاء في بعض استنتاجاتهم بعض المساعدة من بعض ردود الفعل غير الموضوعية تجاه بعض التطورات التي قد تصدر من بعض ذوي الاتجاهات الدينية. مع أن تلك النتائج تستبطن الكثير من المغالطات إن لجهة حصر الحاجة بالإله لتفسير ظواهر طبيعية حتى إذا أمكننا التفسير استغنينا عن الإله، مع أن الحاجة إلى الإله لا دخل لها بمسألة التفسير على الإطلاق، بل هي حاجة وجودية لا ترفعها المعارف والعلوم، أضف إلى ذلك أن ادعاء العلم بكل أسرار الكون فيه من الغرور ما يجعل مدعي ذلك سفيهاً بكل ما للكلمة من معنى.

ولقد أوهمت مسألة الاستنساخ بعض الناس إمكانية أن ندعي أننا قادرون على الخلق، وأن بإمكان الإنسان أن يخلق مثله تماماً. وقد سمعنا بعض ردود الفعل في الحالة الإسلامية العامة تجاه مسألة الاستنساخ تتلاءم مع هذا الاستنتاج، إذ بعضهم رأى فيه تحدياً لإرادة الله تعالى. ومع أن الذين أبدوا ردة الفعل هذه هم قلة قليلة جداً، إلا أنه تم تضخيمها بما يؤكد أن هذا التحدي ممكن ولذا يرفضه البعض. وقد غاب عن ذهن هؤلاء وأولئك أنه لا يمكن لمخلوق أن تصل

قدرته إلى مستوى قدرة الله تعالى، وأن ما هو من مختصات الله تعالى لن يكون بمقدور أي إنسان أن يصل إليه، فإذا أمكن الوصول إلى قدرة ما، علمنا أن هذه القدرة لم يخص الله تعالى بها نفسه، بل مما سمح بتملكها للإنسان بواسطة مجموعة مقدمات وشروط، وربما سنصل في المستقبل إلى قدرات أوسع بكثير مما نرى الآن، فالأمور مرهونة بأوقاتها.

ليس لنا أن نحدد قدرات الإنسان انطلاقاً من وهم أن هذا من مختصات الله، ولا يمكن أن نحرّم شيئاً بحجة أنه تحد لإرادة الله تعالى، وذلك لسبب بسيط جداً يتلخص في أن التحدي إن كان على مستوى التكوين؛ بحيث تكون للإنسان قدرة على إيجاد شيء بدون قدرة الله تعالى أو مع تعطيل قدرة الله تعالى فهذا مستحيل، إذ لا يمكن لأي كائن أن ينال هذه القدرة، وليست هي قدرة ممكنة لنبحث عن حرمة استخدامها أو إباحتها. وإن كان على مستوى الشريعة، أي إن هناك نهياً شرعياً، ويأتي هذا ليتحدى ويعصي الله تعالى، فهذا لا ربط له بالقدرة التكوينية والتحدي على مستوى التكوين، لأن كل تحريم لا يخاطب به الإنسان إلا إذا كان قادراً على المخالفة، ولكن إثبات التحدي والعصيان على مستوى الشريعة يتوقف على إثبات دليل التحريم، وليس هو التحدي التكويني كما بيّنا. فلا وجود القدرة على الفعل دليل الإباحة، ولا توهم أنه تدخل فيما هو فعل الله تعالى دليل على التحريم، ما لم يثبت أن الشرع نهى عن هذا التدخل.

إن من يريد إثبات التحريم عليه أن يسلك طريقاً آخر غير طريق التحدي التكويني لعدم وجوده أساساً، سواء قلنا بحرمة الفعل أو إباحته، وليس من المستحسن التركيز على عنوان التحدي، لأن الله تعالى عندما شرع الشريعة توعد المخالفين بالعقاب، لا لأنهم يؤذون الله تعالى بعصيانهم، فإن الله تعالى لا يضره معصية من عصاه، بل لأن الإنسان بسوء سلوكه وسريرته يكون هو الذي يهيئ لنفسه ذلك العقاب، ليكون العقاب من سنخ النفس والروح، وهذه قضايا ليس هنا محل التفصيل فيها.

جهتان للحديث عن الاستنساخ:

وفي الحقيقة، فإن الحديث عن الاستنساخ ينصب في اتجاهين: علمي وشرعي.

من الناحية العلمية:

أما العلمي فيبحث فيه عن القدرات التي يمكن للإنسان أن يمتلكها إزاء تطور تقنية الاستنساخ، وعن الآفاق التي يمكن أن تنفتح له مستقبلاً، وهذا بحث علمي لا شأن للفقه والفقهاء به، فالاستنساخ من هذه الجهة، مثله مثل سائر المسائل العلمية التي لا بد من دخول مدينتها العلمية من أبوابها الخاصة بها. فليس لأهل العلم الديني أن ينفوا أو يؤكدوا مدى جدية تلك المسألة العلمية أو مدى القدرات التي يمكن أن تختزنها، فهذا أمر واقعي لا تتأثر صحته وعدمها بالرأي الديني، أي الرأي المنتسب إلى الدين أو المنسوب إلى الدين، ولا

بالرأي الشرعي الفتوائي. ولن يكون حكمنا على أي ظاهرة علمية بمثل «هذا مستحيل شرعاً» حكماً منطقياً أو شرعياً، ولذا لن ندخل في بحث الاستنساخ من هذه الزاوية، بل نترك ذلك لأهل العلم بها، ليشرحوا ويفصلوا ويتأملوا ويقرروا، وإن كان الصادر عن أهل ذلك العلم حتى الآن يكشف عن أن الدرب لا يزال طويلاً في مجال استنساخ الحيوان والإنسان.

فرغم أن الاستنساخ قد نجح بعض الشيء في مجال الحيوان، إلا أن ذلك كانت كلفته عالية، فمن أصل ٢٧٧ محاولة لم تنجح إلا محاولة واحدة، كما أن هذه المحاولة لا زالت قيد الترقب والمتابعة ليُرى إلى أين ستؤدي، فإن الأمور بخواتمها وليس فقط ببداياتها. وقالوا: إن الأمر لا يزال أصعب في عالم الإنسان، خاصة وإن المخاطر المحتملة لم يتم حصرها حتى الآن، إذ قد تظهر مخاطر لم تكن بالحسبان، وهذا يوحي بأن الاستنساخ في مجال الإنسان لا يزال محتاجاً إلى الكثير على صعيد المقدمات، وإلى الكثير من التحقيقات وحصر أكبر قدر ممكن من التوقعات، لتحقيق أكبر قدر ممكن من ضمانات تؤكد نجاح التجربة من دون مخاطرات على المستوى الإنساني. كما أن أهل ذلك العلم يؤكدون، بعيداً عن تهويلات المهولين، أنه لا يمكن استنساخ شخص طبق الأصل عن غيره في السلوكيات والأخلاقيات، لأن أقصى ما يمكن تحقيقه بالاستنساخ إيجاد شخص طبق الأصل عن غيره من حيث المواصفات الشكلية والوراثية،

أما أن هذا الشخص المستنسخ، هل سيسير في الحياة كما سار المستنسخ عنه؟ فهذا لا يستطيع أحد الجزم به، لأن سلوكيات الإنسان ترتبط بمجموعة ظروف اجتماعية وبيئية وتربوية لا يكفي فيها العنصر الوراثي لتحقيقها، ومن هنا لا وجه لكثير من التهويلات التي قد تطلق بين الحين والآخر من أن قدرة الاستنساخ ستسمح لها بإنتاج الآلاف من هتلر مثلاً، لأن هتلر ليس مجرد رجل ذي قابليات معينة، بل هو رجل خط لنفسه مسار حياة ارتبط بالكثير من الشروط والظروف التي مر بها، ولذا لو افترضنا أن هتلر نفسه ولد في هذا العصر فمن غير المعلوم أنه سيكون كما كان. إلا إذا كنا من القائلين بالجبرية؛ أي إن كل إنسان مجبور على أن يسير في حياته وفق ما تقتضيه أهواؤه وجوانبه الوراثية والشخصية، فينتفي بذلك أي عنصر للاختيار وأي تأثير للتربية، وهذه نظرية فلسفية لا شأن للعلم التكنولوجي بها.

وعلى كل حال، فلو فرضنا أن الاستنساخ قد بلغ مرحلة يمكنه أن يستنسخ إنساناً، رغم أنه لم يحصل ذلك حتى الآن، بالشكل العلني على الأقل، فإن البحث الديني والشرعي قائم، وهو يهدف إلى البحث عما إذا كان استخدام تلك التكنولوجيا، جائزاً شرعاً أم ليس جائزاً، رغم اعترافنا بأنها تكنولوجيا متطورة، تعبر عن قدرات واقعية.

إذ لا علاقة لهذا البحث الشرعي والديني بمسألة العلاقة بين الدين والعلم وانسجام الدين مع العلم، لأن الدين لن ينكر حقائق علمية، إلا أن هذا لن يحول دون إمكانية أن يتدخل الدين ليمنع من تطبيق بعض

الحقائق العلمية، لو دخلت تلك التطبيقات في دائرة المحرمات الشرعية. إن مجرد أن العلم توصل إلى نتيجة علمية واقعية لن يكون كافياً للسماح بأن يستفيد الناس من تلك النتيجة، ومثل هذا كثير. فالتطور العلمي الذي نشهده في عالم الأسلحة الفتاكة والمهلكة، يعبر عن حقائق علمية، ومع ذلك، فالدين يرفض أن يستخدم الإنسان ذلك التطور، دون أن يكون معنى هذا إنكار التطور العلمي أو مصادمة الدين مع العلم. فالمنع لا يصادم العلم، بل يصادم الذين يريدون استخدام ذلك العلم بما يتنافى مع الدين والأخلاق والقيم الإنسانية. وليس العلم مشرّعاً، ليقول لنا: هذا حلال وهذا حرام ليتنافى مع الدين، بل شأن العلم أن يخبر عن الواقعيات وعن الحقائق العلمية، أما ممارستها ومدى حلية تلك الممارسة فهذا ليس شأن العلم، بل شأن المشرع.

إذن، فمن الخلل المنهجي الخطير أن يبني الإنسان قبول الدين بتلك النتائج على أساس أن الدين لا يقف حجر عثرة أمام العلم، أو بأن الدين لا يتعارض مع العلم، إذ فرق بين أن يقبل الدين بنتائج العلم كحقائق واقعية وبين أن يقبل بممارستها وتطبيقها، وإن كان هذا المنع قد يؤدي إلى أن لا يتطور العلم في ذلك الاتجاه، لأن معنى التطور في الاتجاه الذي يرفضه الدين أن هناك خللاً بالممارسة سيضر بالإنسانية وليس بالدين، وسيضر بالإنسان وليس بالخالق.

من هنا، صح للمفكر العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن يقول: «هناك كلام يقوله بعض البسطاء أو أدعياء العلم بأن الإسلام

ينسجم مع العلم، وهذا علم. وأنا أقول: لا، ليس كل علم مشروعاً، فالعلم الهادف لخير البشر والذي ينتج غنى وراحة وانسجاماً في الحياة البشرية هو علم مشروع، أما العلم الذي ينتج الدماء والفساد فهو علم ولكنه غير مشروع.. وحكاية الفتنة أن الإسلام ليس ضد العلم، فالرد عليها بالتأكيد أن الإسلام ليس ضد العلم، لكن الإسلام ضد الفساد، أما الذين يريدون إسقاط أفكارهم على الدين وإيجاد نوع من المصالحة القسرية لتبرير الوضع القائم بمظلة إسلامية فهذا أمر لا نوافق عليه..»[(١)].

وفي مقابل ذلك هناك من يتوهم، وقد أشرنا إلى ذلك في المقدمة، أن الاستنساخ يعتبر تدخلاً في عمل الله تعالى وتحدياً للدين من خلال إيجاد عملية تناسل مخالفة للسنة المتبعة في الحياة، وهذا الكلام خاطئ وخطير في آن واحد. إذ لا يمكن لأحد أن يخالف سنة تكوينية، لأن معنى السنة التكوينية أنه لا يمكن للتكوين أن يسير على خلافها، فإذا كانت هناك عدة إمكانيات لترتب نتيجة واحدة، فمن الخطأ حصر السنة التكوينية بإحدى تلك الإمكانيات. واكتشاف إمكانية جديدة هو في الوقت عينه اكتشاف لسنة تكوينية جديدة وسر تكويني جديد، وليس في هذا ما يشكّل أي تدخل في عمل الله تعالى، لأن واضع تلك السنة ومكونها، ومسبب تلك العلاقات هو الله تعالى، وأين التحدي للدين أو التدخل في عمل الله تعالى إذا كان تطبيق تلك

(١) المشاهد، عدد ٥٩ تاريخ ٢٧ / ٥ / ٩٧.

السنة التكوينية محتاجاً إلى مخلوق موجود ينطلق منه العلم لتطبيق نظرياته، فهل هذا يعني أن بإمكان العلم إيجاد الشيء من العدم؟ وهل مجرد أخذ خلية من جسم إنسان وتمكّننا من إيجاد ولادة بطريقة علمية جديدة، يعد خلقاً مساوياً لخلق الله تعالى دون أن يكون لله تعالى أي دور؟ إذا كان الأمر كذلك، فالوالدان إذن يخلقان أولادهما، وكل تناسل ينبغي أن يعد خلقاً مستقلاً عن الله تعالى، إذ لا فرق بين أن يكون التناسل بالشكل الطبيعي المعروف وبين أن يكون بطريقة الاستنساخ، إذ على كل حال، نحن نعمل في دائرة ما في الكون من سنن، وما أوجده الله تعالى في النطفة والخلايا من قابليات.

ثم إن هؤلاء يغفلون أيضاً عن مسألة الروح؛ فلو غضضنا النظر عن قضية أن السنن التكوينية هي من جعل الله تعالى في دائرة إرادته وليست في الدائرة الخارجة عنها، فإن مسألة الروح تشكل ساحة خاصة بالله تعالى، فهو تعالى الذي يخلقها، وهي لم تصر تحت سلطتنا بمجرد قدرتنا على الاستنساخ، كما أنها لم تكن كذلك بمجرد قدرتنا على تلقيح النطفة بالبويضة، سواء بتلقيح طبيعي أم صناعي. هو الله تعالى الذي إن شاء أعطى الروح وإن شاء لم يعطها. ولذا نجد في مسألة النعجة «دوللي» أن من أصل ٢٧٧ حالة نجحت حالة واحدة، أي إن الله تعالى أعطى الروح لحالة واحدة من تلك الحالات، ولا ريب أنها روح مستقلة غير روح النعجة المستنسخ عنها، فليست المسألة أن لدينا روحاً واحدة في جسمين، بل هناك جسم استنسخ من جسم آخر، لكن الروح مختلفة وجديدة، كما أن الجسم جديد.

إن الإنصاف يقتضي منا الاعتراف بأن ما توصل إليه العلم من نتائج في مسألة الاستنساخ قد ساهم في تقريب بعض الأفكار الاعتقادية؛ فقد صرنا أكثر تفهماً لما جرى مع السيدة مريم عليها السلام التي أولدت من غير زوج.

والخلاصة: لا نستطيع رفض الاستنساخ انطلاقاً من أنه يمثل تدخلاً في عمل الله ولا هو قانون تكويني جديد، بل استكشاف جديد لقانون تكويني موجود. كما لا نستطيع أن نقبل به لمجرد الرغبة في تأكيد الانسجام بين العلم والدين.

من الناحية الشرعية:

لقد تبين معنا أننا عندما نريد أن نعالج مسألة الاستنساخ معالجة دينية شرعية علينا أن نبحث عن الأدلة التي تسمح لنا بقبوله أو برفضه، وهو ما سنحاول تقديم وجهة نظره فيه، علماً أننا لسنا هنا بصدد إعطاء جواب نهائي عن موضوع الاستنساخ، خاصة وأنه لا يزال في عالم الفرضيات التي لا ضمان في نجاحها لو انتقلت إلى عالم التطبيق، وفي خلوها من المخاطر حتى على الأشخاص المستنسخين، إذ رب أمور لا زالت خافية على العلماء لم تظهر لهم قد يؤدي تطبيق تقنية الاستنساخ إلى ظهور ما خفي فيندم أصحاب المشروع على ما دخلوا فيه، وهذا متروك للمستقبل. والحقيقة أن أصحاب المشروع لا ينتظرون المسوغ الشرعي للقيام بمشروعهم، ولن يرتدعوا برادع ديني، فضلاً عن أن يرتدعوا برادع وضعي من خلال

سن القوانين المانعة من الدخول فيه، بل يبدو أن الدول التي تسن تلك القوانين هي نفسها تسعى لتحقيق ذلك المشروع وإن في الخفاء.

رأيان في الاستنساخ:

ومن خلال قراءة سريعة لما قيل حول الاستنساخ يتبين لنا وجود رأيين حوله: رأي، يقول بالحرمة وآخر، ينادي بالحلية. وسنجد عند التأمل في أدلة القولين أن الهوة شاسعة بينهما، إلى درجة أن بعضهم حكم بأن «أدنى عقوبة للذين ابتكروا الاستنساخ أن تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف هذه أدنى عقوبة وإلا فيجب إعدامهم»، فتأمل في هذه الصياغة للحكم الذي هو حكم قضائي في نفس الوقت، وهو حكم على من ابتكر الاستنساخ، فماذا سيكون حكم من يطبق ذلك؟

وبالعود إلى البحث عن الأدلة، فمن الطبيعي أن نشير إلى أنه ليس من المنطلقات الشرعية الصحيحة التأسيس للحرمة من مجرد نفور النفس من الطريقة المطروحة في عملية التناسل، وعدم استئناسنا بها، لأن نفور النفس أمر نسبي يختلف بين إنسان وآخر، ولم يجعل الله تعالى نفور نفس شخص سبباً من أسباب التحريم حتى وإن كان الشخص من الفقهاء، إذ ليس للفقهاء أن يعتمدوا على حسهم الشخصي في إصدار الأحكام الشرعية. والحقيقة أن البحث الفقهي لم ينضج بعد بشكل كامل حول الاستنساخ، وأن الكثير من الكلام الذي يقال هنا وهناك، سواء في مقام التأييد أو الرفض هو كلام خطابي انفعالي، إما تحمساً للعلم وإما تنفراً من الاحتمالات التي تكتنف

الاستنساخ، وكل هذه الخطابات لا نستطيع إدراجها في خانة الاستدلالات.

سنسعى في هذه المقالة المختصرة لاستعراض بعض الوجوه والآراء التي يمكن أن تكون مستنداً لكلا القولين، مع مناقشة طفيفة لبعض الأدلة نذكرها في طي الكلام.

أوجه القول بالمنع من مشروعية الاستنساخ:

والذي وجدناه من وجوه لهذا القول هي الوجوه التالية:

الوجه الأول: إن الأصل في هذا الموضوع هو الحرمة، لأن التصرف في الجسد يتوقف على إذن من الشريعة، ومع عدم العلم به يكون التصرف محرماً، فإن الجسد ملك الله تعالى وليس ملكاً للإنسان يتصرف فيه كيف يشاء. ولذا لا يجوز للإنسان أن ينتحر أو أن يضر نفسه ضرراً بالغاً يؤدي به إلى التشويه أو الموت. ولذا أيضاً لا يجوز ما يسمى بالموت الرحيم، وهي تسمية لن تستطيع أن تمحو قبح ذلك القتل وإن خففت من وقع اللفظ على السمع.

ومع أن لطف وحسن هذا الوجه، بصيغته هذه، أمر واضح، ومع أننا نسلم بأنه لا يحق لكل شخص أن يتصرف بجسده كيف يشاء بدون مجوز شرعي، ولا نوافق على التمسك بالقاعدة المشهورة: «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم»، لكن هذا لا يوجب كون الأصل هو التحريم، وإلا لجرى ذلك في كل شيء نشك في حليته، ولبطلت أصالة البراءة وأصالة الحل والإباحة، إذ في كل موارد تلك

الأصالة هناك تصرف ما للإنسان، إما في جسده أو في مخلوق من مخلوقات الله تعالى أو في شيء من أشياء الدنيا، وكلها ملك لله تعالى لا يجوز لنا التصرف فيها بدون إذن شرعي.

إن أصالة التحريم هذه مسألة مطروحة في كلي المسائل، أي في كل ما نشك في حرمته وإباحته، وقد بحثها العلماء في أصول الفقه، وقد تمكنوا من إثبات أن الأصل هو الإباحة إلا أن يرد دليل خاص على التحريم، ولبيان فكرتهم بشكل مختصر يمكن قول التالي:

إن هذا الإذن الشرعي العام في حالات الشك، في غير ما دل الدليل على حرمته، يمكن تحصيله من مجموع أدلة قرآنية وروائية:

منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، الدال على أن كل عقاب لا يكون إلا بعد البيان، فإذا لم يرد بيان يحمل الإنسان مسؤولية تصرفه ويدل على حرمة فعله، فإنه لن يستحق العقاب على الفعل. ولا نريد بالإباحة هنا أكثر من هذا المقدار، ولا نريد إثبات أن الشيء واقعاً مباح في حد نفسه، لأن فرض الكلام الشك في حكمه الواقعي، والسؤال عن الموقف في حالة الشك هذه، وما إذا كانت هناك مسؤوليات تترتب على الإنسان أم لا؟

ومنها قول النبي ﷺ: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»[2]. الدال على عدم تحميل الإنسان مسؤولية ما لا يعرف حكمه، بشرط أن لا

(١) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(٢) الخصال ـ للشيخ الصدوق، ص ٤١٧.

يكون الجهل ناشئاً عن عدم البحث، بل عن عدم العثور على الدليل بعد البحث.

والآيات والروايات المستدل بها في علم الأصول على هذه الأصالة كثيرة ليس هنا محل تفصيلها.

بل يمكن أن يقال: إن الأصل العقلي أيضاً هو الإباحة ما لم يرد منع شرعي خاص، وهو الأصل المعروف عند علماء أصول الفقه بأصل قبح العقاب بلا بيان.

إن هذه النصوص والعقل توصلنا إلى ما يعرف في علم الأصول بأصالة البراءة الشرعية والعقلية، ولتحقيقه كلام يطول، ومحله أصول الفقه.

الوجه الثاني: إنه يتناقض مع كرامة الإنسان من خلال اعتبار الحياة البشرية مادة عضوية ترمى بعد استخدامها. وأصحاب هذا الوجه يشيرون به تارة إلى أن الاستنساخ بالتقنية المتوفرة حالياً يتطلب إتلاف عدد كبير من الأجنة المتشكلة من الخلايا والبويضات، وقد يؤدي إلى إتلاف جميع الأجنة في تجربة واحدة فيحتاج إلى تجربة جديدة، وتارة أخرى إلى فكرة جعل الإنسان في دائرة التجربة.

ليس لهذا الاستدلال قيمة من حيث الإشارة الثانية، إذ لا يتنافى مع كرامة الإنسان أن يكون هو نفسه في دائرة التجارب العلمية. وإنما قيمته في إشارته الأولى، وهو بهذه الإشارة يصير تعبيراً آخر عن استدلال آخر، هو أن الاستنساخ يستلزم الحرام وهو قتل الجنين، وما

يستلزم الحرام فهو محرم. وقد يتمم هذا الاستدلال بأننا إن أنكرنا «حرمة ما يلزم منه الحرام»، فإنه يمكن تجاوز هذه المشكلة بإحداث بعض التعديلات في الاستدلال، فيقال: إن حفظ حياة الإنسان ولو كان جنيناً واجب، وفعل الاستنساخ يؤدي إلى قتل الجنين، فيصير ترك الاستنساخ مقدمة واجب. والغاية لا تبرر الوسيلة المحرمة إلا إذا كانت الغاية أهم من الوسيلة، وليس الأمر هنا كذلك، لأن المطلوب من الاستنساخ إيجاد إنسان، وهو يتوقف على قتل عدد معتد به من الأجنة، وبالتالي، تكون الوسيلة مناقضة للغاية، وضررها أشد من المصلحة المتوقعة.

وفي مناقشة سريعة لهذا الاستدلال نلاحظ: أنه يتوقف على حرمة قتل النطف، لأن الذي يحصل بالاستنساخ ليس قتل الجنين، بل إن النطف لا يكتب لها النمو، وبالتالي، تموت موتاً طبيعياً. ولو كتب لها النمو فهناك نقاش في حرمة قتل الأجنة التي لا تكون في الأرحام، قبل أن تلجها الروح، وهذه نقطة يجب حسمها. نعم، الأرجح عندنا حرمة قتل الأجنة مطلقاً، لكن تحريم قتل الأجنة هذا لا يقتضي تحريم الاستنساخ، ولا ملازمة بين الاستنساخ وقتل الأجنة، بل يتسبب قتل الأجنة عن فعل المستنسخ وإرادته الذي لا يريد الاحتفاظ بذلك القدر من النطف التي يكون قد استخدمها لتجربته، وإلا فهو قادر على إبقاء جميع الأجنة حية إذا تمكنت من النمو، ويدع موتها وحياتها متروكين للظروف الطبيعية. وفي هذه الحال تكون قد حفظت الحياة إلا ما مات بشكل غير اختياري، بخلاف الصورة

الأخرى، حيث يكون القتل بفعل المستنسخ لا بفعل الاستنساخ. فلا ملازمة إذن بين الاستنساخ وقتل الأجنة، ولا يكون ترك الاستنساخ مقدمة واجب، لأنه يمكن مع الاستنساخ تحقيق الواجب.

وليس من موجبات تحريم الاستنساخ العلم بأن بعض الأجنة ستموت بشكل طبيعي، مثلما أنه ليس من موجبات التحريم العلم بأن الزوجة لو حملت ستحمل توأماً يموت أحدهما. كما أنه ليس من موجباته الإقدام على قتل الأجنة، لأن قتل الأجنة حرام والاستنساخ حلال، وهما فعلان منفصلان عن بعضهما لا تلازم بينهما، بل محض تقارن، فلا تكون حرمة أحدهما دليلاً على حرمة الآخر.

الوجه الثالث: إنه يؤدي إلى ضياع الحقوق من خلال عدم معرفة صاحب الحق الأصلي لو استنسخ شبيه كامل فلا تعرف الزوجة زوجها، ولا يُعرف من مات ليعرف من يرثه، ولا يعرف من هو الوارث، ولا من هو المجرم ولا من هو الشاهد، وهذا يستلزم الهرج والمرج، كما أنه خلاف حكمة الخلق من أن الله تعالى أرادنا أن نكون مختلفين، وقد قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[١].

وهذا الاستدلال يمكن رده أيضاً بأنه:

أولاً: لا يفي بالتحريم الكلي، فلو كنا نرى أن ذلك يشكل

(١) سورة الروم، الآية ٢٢.

محذوراً في الاستنساخ، فليمنع من خصوص بعض مصاديق الاستنساخ وبعض حالاته التي قد تؤدي إلى وجود تلك المشكلة، إذ يمكن حفظ بعض الفوارق من خلال الاستنساخ.

ثانياً: ما هو الدليل على أنه يجب الحفاظ على الهويات المختلفة بين الأشخاص؟ وماذا نقول بالنسبة للتوائم التي يخلقها الله تعالى، والتي لا يمكن التمييز فيما بينها في كثير من الحالات؟ فإذا كان الاستنساخ يؤدي إلى نقض الغرض أو نقض بعض أغراض الكون، فهذا يعني أنه عندما يقدّر الله تعالى خلق توأم متشابه تمام التشابه، يكون قد قام بنقض ذلك الغرض، وهذا لا يمكن نسبته إليه تعالى. وأما الآية القرآنية الكريمة فهي تتحدث عن فعل الله تعالى وعن آياته وهي آية لن تزول بالاستنساخ، ولا بوجود المتشابهين، لأن الاستنساخ لن يقضي على الاختلاف المذكور بحيث ترتفع الآية، لأن اختلاف الألسنة ليس اختلافاً بين كل فرد وفرد، وإنما هو اختلاف بين الشعوب وأن لكل شعب لغته، كما أن الألوان كذلك، فلا تدل الآية على أنه لا بد أن يختلف كل شخص عن غيره، من حيث اللون واللسان والمواصفات الشكلية.

ثالثاً: إن في الاستدلال بالآية الكريمة خلطاً بين عالم التكوين وعالم التشريع، وليست الآية في صدد التشريع، بل في مقام بيان ما هو من آياته تعالى، وما كان كذلك فهو تكويناً كذلك، أي لا يقبل التغيير والتبديل وإلا لم تكن من آياته فهو المتكفل ببقائها. مع أنه ذكر أنها «من آياته» وليست كل آياته.

الوجه الرابع: إنه يؤدي إلى ضياع الأسرة والهياكل الأسرية والتي اعتمدها الدين الإسلامي وجميع الأديان كأساس للعلاقات بين الأفراد والعائلات، كما أن الأسرة مكوّن مهم من مكونات الإنسان التربوية. فالحيوان لا يحتاج إلى أسرة، ولذا قد نتساهل في الاستنساخ في مجال الحيوان، بينما في الإنسان لو ضاعت الأسرة ضاع الإنسان نفسه. وهذا مخالف لمقاصد الشريعة، وللنصوص القرآنية التي دلت على أن الحياة قد بنيت على أساس الزوجية: ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾[1]. والاستنساخ يؤدي إلى إلغاء الحياة الزوجية وهذا ضد الفطرة التي فطر الناس عليها. زد على ذلك أن المفهوم من النصوص الإسلامية أن كل توالد وتناسل يجب أن يتم في إطار علاقة شرعية بين زوجين، وما عدا ذلك هو حرام، والاستنساخ يهيئ تناسلاً بعيداً عن أي علاقة شرعية، وقد يحصل من طرف واحد كأن تؤخذ الخلية من المرأة نفسها لتوضع في رحمها.

وربما يكون هذا الوجه من أقوى الوجوه التي يتمسك بها لبيان حرمة الاستنساخ بهدف التناسل، حيث إنه عملية لا تخضع للعلاقة الزوجية ولا تتأثر بها.

فهنا قضيتان: الأولى: ضياع مفهوم الأسرة التي تتشكل من أبوين وأولاد.

والثانية: تناسل خارج إطار علاقة زوجية شرعية.

(١) سورة النبأ، الآية ٨.

أما القضية الأولى: وهي ضياع مفهوم الأسرة فهذا لا يتم في كل صور الاستنساخ، فلو بنينا على هذه القضية لوجب التفصيل. هذا أولاً.

ثانياً: لو كان مفهوم الأسرة المشكلة من أبوين ضرورة شرعية لا تقبل الاستثناء فأين هي أسرة النبي عيسى عليه السلام؟

ثالثاً: لو كانت الأسرة ضرورة تكوينية لكان من المنطقي أن لا يجعل الله تعالى سبلاً تكوينية أمام أي تناسل بعيداً عن مفهوم الأسرة.

رابعاً: لم يقم دليل شرعي على وجوب شرعي لتكوين أسرة على كل فرد، وإلا لكان الزواج واجباً مع أنه ليس كذلك، فلو كان حفظ الحياة مطلوباً شرعياً لكان على مستوى الوجوب الكفائي لا العيني، وهذا يعني أنه ـ على تقدير الوجوب الكفائي لتكوين أسرة ـ يمكن أن نجمع بين جواز الاستنساخ مع حفظ هذا الوجوب الكفائي.

خامساً: كل هذا مجرد افتراض، أي نفترض حالة الاعتماد على الاستنساخ كلياً في بقاء الحياة، ونفترض أن الاستنساخ سيحول تكويناً دون تكوين أسرة، وهو افتراض في غير محله أساساً، فالإنسان مجبول بفطرته ومشاعره ورغباته على كل العوامل التي تفرض التوجه نحو تكوين أسرة.

أما القضية الثانية: وهي التناسل من غير العلاقة الشرعية بين زوجين شرعيين، فقد طرح مثلها في قضية التلقيح الصناعي فيما لو كان

واهب النطفة غير الزوج، وهنا قد يتوهم أن المسألتين من باب واحد، مع أننا نجد بعض من أباح الاستنساخ قد حرم التلقيح الصناعي خارج إطار العلاقة الزوجية، وليس هذا إلا لأن المسألتين مختلفتان؛ فالتلقيح الصناعي خارج إطار العلاقة الزوجية له مجال بحث يتعلق ببعض النصوص الواردة والتي تنهى عن إلقاء ماء الرجل في رحم امرأة غير زوجته[1]، والقائل بالتحريم يتمسك بإطلاق هذه النصوص، بينما القائل بحلية التلقيح الصناعي ولو من غير الزوج (إذا كان بطريقة الزرع) يرى أن تلك النصوص تتحدث عن حرمة الزنا لا غير، ولا ريب أن التلقيح الصناعي ليس من الزنا، ولهذا لا يحد حد الزنا، كما أن الولد المتكون منه لا يكون ابن زنا، حتى وإن قلنا بحرمة التلقيح الصناعي، هذا على الأقل ما هو المشهور بين علماء الإمامية الاثني عشرية.

أما الاستنساخ فليس فيه إلقاء لماء رجل في رحم امرأة أجنبية عنه، بل هو استعمال خلية من رجل أو امرأة فالموضوع مختلف والحكم مختلف.

وعلى كل حال، فإن التناسل خارج إطار العلاقة الزوجية إن كان بنحو الزنا فهو محرم بلا ريب، ولكن لا التلقيح الصناعي زنا ولا الاستنساخ زنا أيضاً. وإن كان بنحو وضع ماء رجل في رحم امرأة أجنبية كما تشير إليه بعض النصوص، كما أشرنا، فليس الاستنساخ

---

(١) راجع على سبيل المثال: الجزء ١٤ من وسائل الشيعة ـ للحر العاملي، طباعة دار الكتب الإسلامية، ص ٢٣٩.

منه. ولا دليل على حرمة التناسل بغير زنا وبغير وضع ماء رجل في رحم امرأة أجنبية حتى يعتمد عليه لتحريم الاستنساخ. خاصة إذا لاحظنا أن السيدة مريم قد أنجبت ولداً من غير علاقة زوجية. فهل هذا التناسل حرام؟ وهل تحصل المعجزة من خلال ارتكاب المحرمات؟ سؤال يطرحه المؤيدون لفكرة الاستنساخ، ويذهبون إلى أن فكرة الاستنساخ قد أراحت الفكر الإسلامي من مشكلة إقناع الآخرين من كيفية حصول ولادة من غير أب، وكان الجواب بالإعجاز، وهو صحيح لكن هذا السر صار أكثر قبولاً الآن في عصر الاستنساخ.

ثم لو فرضنا أن هذا الوجه تام، أعني ضرورة وجود علاقة زوجية للتناسل، فلن يكون هناك مشكلة من استخدام الاستنساخ بين زوجين تؤخذ الخلية من الزوج والبويضة من الزوجة. إن هذا الوجه لن يكون مانعاً من هذا النحو من الاستنساخ، ويفقد بالتالي قدرته على تحريم الاستنساخ بشكل مطلق.

الوجه الخامس: الاستنساخ يدخل في دائرة تغيير خلق الله المحرم، حيث نسب القرآن التغيير إلى فعل الشيطان في قوله تعالى: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[1].

وهذا الوجه غير مفهوم، إذ لا نجد أي تغيير لخلق الله في عملية الاستنساخ، مهما كان تفسيرنا لمفهوم تغيير خلق الله. فإن البعض يرى أن معناه تغيير جسد الإنسان حتى أن البعض يحرم

(١) سورة النساء، الآية ١١٩.

عمليات التجميل من باب أنه تغيير خلق الله إلا مع الضرورة. مع أنه لا توجد في عمليات التجميل أي تغيير إلا بعض التغيير في بعض الجسد في الوجه أو في غيره، ولم نفهم من أين علم أن معنى تغيير خلق الله، تغيير الجسد. مع أن من التفسيرات الواردة في هذه الآية أن المراد بتغيير خلق الله تغيير الدين الذي يفطر عليه الإنسان فيسلخ الإنسان عن دينه، كما يدل عليه قوله تعالى في مجال آخر: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١]. ومن المفسرين من فسر تغيير خلق الله بالشرك، وهو يعود إلى سابقه، ومنهم من فسره بالشذوذ الأخلاقي كاللواط وهذا يعني الطريقة المخالفة للشريعة في العلاقات، هو ما يفترض ضمناً أن يكون هناك بيان شرعي آخر يحدد حرمة هذا لتكون مخالفتها تغييراً لخلق الله. وليس لنا أن نفهم ما هو المحرم من مجرد عنوان تغيير خلق الله.

وبناء عليه، فالقول بأن من تغيير خلق الله المحرم «إنشاء تناسل من غير زواج» مصادرة لم يقم عليها أي دليل. مع أن المخلوق بطريقة الاستنساخ من خلق الله لا غيره.

أوجه القول بالحلية:

وأما الوجوه التي يمكن أن يستدل بها لبيان حلية الاستنساخ فهي وجهان:

---

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

الوجه الأول: إن القرآن قد نطقت آياته بأن الله سبحانه وتعالى قد سخر لنا ما في الكون من وسائل وأدوات لنتوصل بها إلى حاجاتنا، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[(١)]، والاستنساخ أحد التعبيرات عن الاستفادة من هذا التسخير الذي أذن به الله تعالى. وتبقى تمامية الدليل معلقة على عدم وجود المانع. وقد بيّنا أن المانع الشرعي غير موجود.

لكن يمكن مناقشة هذا الاستدلال بأن الآية قد ذكرت أن الله تعالى قد سخر لنا ما في الأرض، والتعبير بـ: «لكم» يقصد به بنو الإنسان كلهم، فلا تكون الآية شاملة لبني الإنسان بالنسبة لبعضهم البعض، فإن الآية قد فككت بين ثلاثة عناوين: الحكم وهو التسخير، والمخاطب أي المسخر له وهو «لكم»، والمسخر وهو ما في السماوات. ومقتضى هذا التفكيك والتمايز أن يكون المسخر غير المسخر له، والله العالم، فلا يكون الناس مسخرين لبعضهم البعض بحسب هذه الآية، ولن تكون الدائرة المتاحة للتسخير في هذه الآية هي ما يشمل الاستنساخ، الذي هو تصرف الإنسان بنفسه أو بغيره.

نعم، تحدثت آيات أخرى عن تسخير بني الإنسان لبعضهم البعض؛ بمعنى أن ينتفع الإنسان بالآخر مثل قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[(٢)]، إلا أن

(١) سورة لقمان، الآية ٢٠.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٣٢.

المقصود بها أن يعمل شخص عند آخر بما ينتفع به الآخر كما في الموظفين عند غيرهم والعاملين لغيرهم، ونحو ذلك، ولا يشمل النحو المبحوث هنا، والله العالم.

الوجه الثاني: أصالة البراءة، إذ كل ما نشك في حرمته فالأصل جوازه إلا ما دلّ الدليل التام على حرمته. وكل الأدلة المتقدمة لا توجب حرمة الاستنساخ بشكل مطلق، بل توجب تضييق دائرة الاستنساخ المباح، كما تقدمت الإشارة إليه في بعض المناقشات السابقة. ومن المعلوم أنه لا بد من تقييد الاستنساخ على فرض الحلية، على كل حال، بأن تراعى كل الضوابط الشرعية المتعلقة بالنظر واللمس ونحو ذلك من الأحكام الشرعية، والتي منها حرمة قتل الأجنة بناء على تعميم الحرمة لما هو خارج الرحم كما هو الراجح عندنا.

ومع ذلك:

ولكن، ورغم الإمكانية النظرية لإثبات مشروعية الاستنساخ، إلا أن عدم إشراف أهل التقوى والورع على عملية الاستنساخ، وتركه بيد أهل الدنيا والمقاصد السيئة، يجعلنا نتخوف من هذا المشروع والمخاطر التي يمكن أن تترتب عليه والشرور التي يمكن أن ينتجها، خاصة مع ما يحكى عن تجارب من استنساخ فيه خلط بين خلية إنسان وبويضة حيوان أو بالعكس، وهذا في نفسه أمر مرعب، فيصبح كمن يضع آلة خطيرة بيد مجرم، ففي هذه الحال، ليس من الحكمة أن

تقول لهذا المجرم: إن استخدام هذه الآلة مباح وأنت تعلم أنه سيستخدمها للقتل، بل عليك إن كنت حكيماً ومهتماً بمصالح الناس أن تسعى لكي تجعله يترك تلك الآلة الحادة. صحيح أن الاستنساخ سيكون كالكثير من الأمور المباحة التي يمكن استخدامها بشكل مفيد تارة، وبشكل ضار أحياناً أخرى، لكن ملاحظة من يحمل ذلك الشيء ومن يستخدمه ضروري أيضاً، ولذا كان يحكم الفقهاء أحياناً بتحريم شيء ذي منفعة محللة إذا كان المستخدم سيتورط في الاستخدام بالمنفعة المحرمة. ولا شك أن الاستنساخ إذا كان بأيد أمينة يحقق الضوابط الشرعية التي أشير إليها في بعض أدلة المنع، فإنه ذو منفعة عظيمة للبشرية، فهو من جهة يهيئ القدرة على تخليص الإنسان من أمراض وراثية أو غير وراثية، كما أنه يعالج مشكلة العقم لدى بعض الرجال أو النساء. إذن، من الحكمة أن نعد من ضوابط حلية الاستنساخ ومشروعيته الجهة أو الشخص الذي يريد القيام بذلك العمل وهدفه من وراء ذلك.

هذا كله بالنسبة للاستنساخ المطلوب منه نسخ إنسان كامل.

لكن تقنية الاستنساخ لا تقتصر على ذلك، فقد قيل: إن من النتائج المحتملة لتطور تقنية الاستنساخ، إمكانية نسخ عضو من الأعضاء منفصل عن تمام البدن، أو موجود في بدن حيوان؛ فلو كانت هذه الفكرة صحيحة وخالية من المخاطر، فإن كل الأدلة التي أشير إليها سابقاً في سياق تحريم الاستنساخ لا تجري في هذا النوع

منه، بل ربما كان هذا القسم منه راجحاً، إذ قد يؤدي إلى تخليص الإنسان من الكثير من المشاكل التي يعاني منها. وهذه الفكرة مطروحة لديهم تحت عنوان «الخلايا الجذرية» التي تتكون عقب تلقيح البويضة بالحيوان المنوي ثم تأخذ بالتمايز فهذه تتشكل وجهاً، وتلك تتحول يداً أو دماغاً.. فهي تالياً الخلايا التي تنهض بأمر نسج أعضاء الجسد كله عضواً عضواً وينطبق الوصف أعلاه على الحال الطبيعية، أما في المختبر فيتم الحصول على جنين أولي بويضة ملقحة، ثم يوقف عن النمو عند نقطة تشكيل الخلايا الجذرية التي تأخذ كل واحدة منها على حدة، ويتم التحكم بمسار تطورها والتدخل بتركيب جيناتها للحصول على عضو واحد بعينه أو بحسب الطلب(١).

لكن محذور هذه المحاولة بهذه الصيغة هي أن الجنين قد تم القضاء عليه لصالح نمو بعض الأعضاء، وهذا يعيدنا إلى مسألة قتل الجنين، فإلى أن يتمكن العلم من أن يطرح صيغة بعيدة عن قتل الأجنة، فالصيغة المذكورة ستكون محرمة، بناء على ما هو المعروف من حرمة قتل الجنين، سواء كان في الرحم أم في خارجه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

(١) جريدة الحياة، ٢١ / ١٢ / ٢٠٠٠.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة، شرح محمد عبده، طباعة دار الهدى الوطنية.
- وسائل الشيعة (الإسلامية)، الحر العاملي.
- ثواب الأعمال ـ للشيخ الصدوق.
- الدر المنثور، جلال الدين السيوطي.
- عيون أخبار الرضا(ع).
- الكافي ـ للكليني.
- أمالي الطوسي.
- معجم رجال الحديث، السيد الخوئي.
- مستدرك الوسائل ـ للطبرسي.
- الاختصاص ـ للشيخ المفيد.
- أوائل المقالات ـ للشيخ المفيد.
- رسائل الشريف المرتضى.
- المختصر النافع ـ للمحقق الحلي.
- قواعد الأحكام ـ للعلامة الحلي.
- تحرير الأحكام ـ للعلامة الحلي.
- الحدائق الناضرة ـ للمحقق البحراني.
- المكاسب المحرمة ـ السيد الخميني.
- الكلمات القصار ـ من إصدارات الوحدة الثقافية في حزب الله.
- النهاية في غريب الحديث ـ ابن الأثير.
- مفردات الراغب ـ الأصفهاني.

- كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي.
- بحوث في علم الأصول ـ للشهيد الصدر.
- فقيه من لا يحضره الفقيه.
- الخصال.
- صحيح مسلم، كتاب الإيمان.
- تفسير الميزان ـ للعلامة الطباطبائي.
- فتح الأبواب ـ للسيد ابن طاووس الحلي.
- منهاج الصالحين ـ للسيد الخوئي.
- المعتبر ـ المحقق الحلي.
- مصباح الفقيه ـ آقا رضا الهمداني.
- مباني تكملة المنهاج ـ السيد الخوئي.
- المسائل المستحدثة ـ للسيد صادق الروحاني.
- تهذيب الأحكام ـ الشيخ الطوسي.
- مدارك الأحكام ـ السيد محمد العاملي.
- الذكرى ـ الشهيد الأول.
- تذكرة الفقهاء (ط.ج) ـ العلامة الحلي.
- المقنعة ـ للشيخ المفيد.
- النهاية للشيخ الطوسي.
- مهذب ابن البراج.
- رياض المسائل، طبعة حجرية.
- حواشي الشرواني ـ للشرواني والعبادي.
- كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ـ لعبد الرحمن الجزيري، طباعة دار الكتب العلمية.
- صحيح البخاري.
- الاستبصار ـ للشيخ الطوسي.
- مجلة المشاهد، عدد ٥٩، تاريخ ٢٧/٥/٩٧.
- جريدة الحياة، ٢١/١٢/٢٠٠٠.

الفهرس